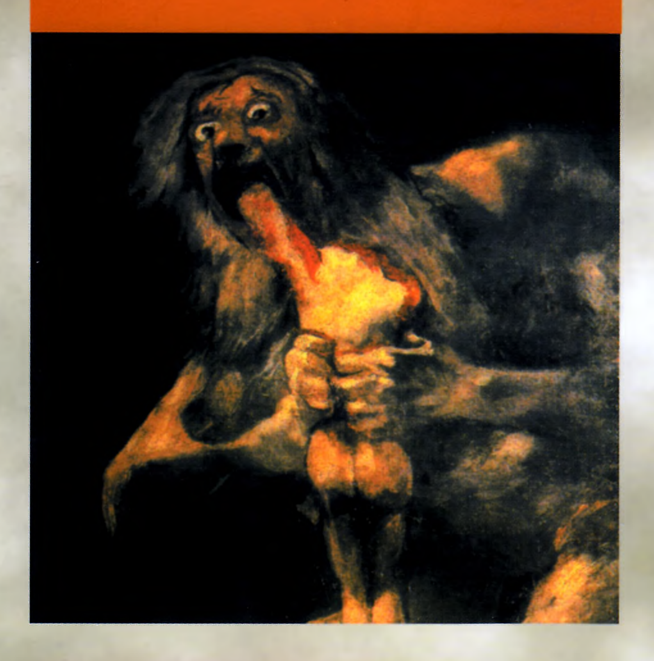


FRANZ HINKELAMMERT

El nihilismo al desnudo

Los tiempos de la globalización



COLECCIÓN ESCAFANDRA

FRANZ J. HINKELAMMERT

El nihilismo al desnudo

Los tiempos de la globalización

LOM palabra de la lengua
yámana que significa SOL

© Franz Hinkelammert
© LOM ediciones
Primera edición, enero del 2001

Registro de propiedad intelectual Nº: 117.973
I.S.B.N.: 956-282-384-2

Motivo de la cubierta: Saturno devorando sus hijos,
de Francisco Goya, 1823.

Diseño, Composición y Diagramación
Editorial LOM
Concha y Toro 23, Santiago
Fono: 6885273 Fax: 6966388

Impreso en los talleres de LOM
Maturana 9, Santiago
Fono: 6722236 Fax: 6730915
web: www.lom.cl
e-mail: lom@cmet.net

Impreso en Santiago de Chile



CREATIVE COMMONS

El huracán de la globalización: la exclusión y la destrucción del medio ambiente vistos desde la teoría de la dependencia

Introducción

El proceso de globalización pasa desde hace más de dos décadas por encima de América Latina, del mismo modo que pasa por encima del mundo entero: como un huracán. La privatización de las funciones del Estado, el comercio libre, el desencadenamiento de los movimientos internacionales de los capitales, la disolución del Estado social, la entrega de las funciones de planificación económica a las empresas multinacionales, y la entrega de la fuerza de trabajo y de la naturaleza a las fuerzas del mercado, han arrasado el continente.

No ha habido casi ninguna resistencia relevante. En parte debido a que el terrorismo del Estado hacía imposible esta resistencia. Los asesinatos, las torturas y la desaparición de personas, que más tarde fueron escondidas en cementerios secretos, han acompañado este proceso casi en todas partes. Sin embargo, al mismo tiempo, la aparente falta de alternativas contribuyó a la legitimación del proceso. Como, aparentemente, ya no hay espacios de soluciones alternativas, la globalización y el sometimiento a ella es presentado como realismo. Las clases dominantes se presentan como los administradores y ejecutores del proceso, y los medios de comunicación se han transformado en sus propagandistas. Todo eso ha ocurrido en nombre de los valores de eficiencia y competitividad.

Las teorías económicas y sociales dominantes no analizan el proceso de globalización, sino que lo glorifican. El

mercado total parece ser el fin de la historia y el conocimiento definitivo de lo que la humanidad tiene que hacer. Parece ser el espíritu absoluto.

Frente a esta situación no es ninguna sorpresa que la teoría de la dependencia vuelva a tener importancia hoy en América Latina. Ella surgió en los años cincuenta y sesenta de este siglo y acompañó la política de desarrollo, tal como fue realizada en el continente desde la II Guerra Mundial hasta la década de los setenta. Este proyecto de desarrollo, que en su tiempo fue muy exitoso, desde finales de la década de los sesenta entró en una crisis que hizo necesaria su reformulación. La razón de esta crisis estuvo en el hecho de que la industrialización se concentró en los mercados internos, con el resultado de que la creciente cantidad de importaciones de bienes de inversión no podía ser pagada por exportaciones industriales correspondientes. El resultado fue una crisis de la balanza de pagos, la cual podría haber sido solucionada mediante una reestructuración del proceso de industrialización. En vez de eso, el huracán de la globalización llevó, a partir del golpe militar chileno de 1973, a la abolición y el consiguiente abandono del proyecto de industrialización y desarrollo.

Se trata de una situación que es comparable con la actual situación de Europa Occidental. Allí se vive una crisis del Estado social, que es transformada en el pretexto para su abolición. En vez de solucionarla por medio de una reformulación y recreación, simplemente se denuncia al Estado social y se lo declara la causa de todos los males.

Lo que ocurrió con el proyecto de desarrollo latinoamericano, ocurrió igualmente con la teorías que lo acompañaban e interpretaban. Eso vale en especial para la teorías de la dependencia. Esta fue una teoría importante en los años sesenta en América Latina, que apareció en varias corrientes, de las cuales las marxista sólo era una entre varias. Como la región llevaba a cabo una política de relativa independencia, el punto de vista de dependencia/independencia era importante y convincente porque interpretaba de manera adecuada la realidad de este tiempo. Por esta razón, este punto de vista de la dependencia/

independencia se encontraba tanto en las opiniones de la organización regional de la *ONU*, la *CEPAL*, como en las posiciones de los políticos importantes, en las declaraciones de las organizaciones sociales de las más variadas orientaciones, y en los análisis científicos realizados en las universidades y en varios centros de investigación.

El huracán de la globalización es incompatible con el punto de vista de la dependencia/independencia. En América Latina, puso en el lugar de un desarrollo independiente el sometimiento bajo la lógica del mercado mundial: desarrollo por dependencia. La presión internacional, la persecución por parte de las dictaduras del terrorismo de Estado, el control de las universidades y de los centros de investigación –fuese por control policial, fuese por el cambio de la política de las fundaciones de cuyo financiamiento depende una gran parte de las actividades científicas en el continente–, lograron expulsar en poco tiempo el punto de vista de la dependencia/independencia del espacio público. Al imponerse el capital apoyado en la lógica del mercado mundial, se impusieron teorías que más bien interpretaban esta dominación y que se suele –creo que con razón– sintetizar con el nombre de neoliberalismo. En nombre de la eficiencia y de la competitividad, ellas legitiman el sometimiento bajo la dependencia.

Esta represión del punto de vista de la dependencia/independencia dentro de la opinión pública, de ninguna manera demostraba que la teoría de la dependencia hubiese sido refutada o perdido su importancia. Al contrario. La dependencia había aumentado en tal grado, que ya no se admitía hablar de ella públicamente. El hecho de que en los años cincuenta y sesenta pudo aparecer una teoría de la dependencia, prueba más bien que en el conjunto de la situación dependiente había todavía espacios reconocidos para un pensamiento y una acción independientes. Desde el decenio de los setenta en adelante el punto de vista de la dependencia fue reprimido, porque la dependencia se había vuelto definitiva y su crítica ya no era aceptada.

No obstante la teoría de la dependencia no desapareció, sino que simplemente fue marginada y excluida de la opinión

pública y publicada. En consecuencia, es seguro que ella no retornará con una importancia parecida a la que tuvo en los años sesenta, por cuanto se siguen imponiendo la lógica del mercado mundial y el actual proceso de globalización sin resistencia efectiva. Por esta misma razón las teorías neoliberales mantendrán su dominio, con independencia de su falsedad. De hecho, hoy es muy poco útil. Como ya dijo Schumpeter, para la teoría de la utilidad también rige la tendencia a la utilidad marginal decreciente. Cuanto más se tiene de ella, menos sirve. Su utilidad teórica se restringe en la actualidad a su capacidad de propiciar premios Nobel.

Sin embargo, la teoría de la dependencia vuelve a tener importancia. Se nota hoy una cierta crisis de legitimidad del proceso de globalización y de sus ideologizaciones, no sólo en América Latina, en Europa Occidental y en los EE.UU., sino también en el resto del mundo. Con fuerza cada vez mayor, se perciben las destrucciones del ser humano y de la naturaleza que este huracán trae consigo. Por eso ya no resulta tan fácil bloquear la opinión pública.

Esto lleva en América Latina a nuevas discusiones sobre la teoría de la dependencia y sus desarrollos desde los años setenta hasta hoy. Por supuesto, se discuten asimismo sus debilidades y la necesidad de reformularla en un ambiente general cambiado. Al respecto, la teoría de la dependencia se distingue de forma notable de las teorías neoclásicas y neoliberales dominantes. Estas, desde hace más de cien años, pueden repetir siempre lo mismo sin ningún miedo a contradecir la realidad. Pero eso no significa, como creen sus representantes, que sean portadoras de una verdad absoluta. Lo que demuestra es hasta qué grado esta ventaja aparente se debe a simples tautologías que subyacen a estas teorías. Según la teoría neoclásica, el precio de mercado es un precio racional si surge en el mercado competitivo, y hay mercado competitivo si los precios son precios del mercado. Esto significa, en cuanto al salario, que es un precio racional si surge en un mercado competitivo. De este modo se hace abstracción de la realidad y se tiene una teoría que no es susceptible de ninguna crítica. Al contrario, la teoría

de la dependencia se tiene que desarrollar constantemente porque habla de la realidad y no de tautologías. En esta teoría un determinado salario no es racional porque surge en un mercado competitivo, sino que es racional si se puede vivir con este salario. Con esto termina la tautología y se hace necesario hablar de la realidad.

Estos necesarios desarrollos de la teoría de la dependencia, efectivamente han tenido lugar desde los años setenta hasta hoy. Sin embargo, en la actualidad crece la conciencia de que estos desarrollos tienen que ser integrados de nuevo en un marco teórico. Precisamente ese es el objeto de las actuales discusiones.

En este sentido, se trata de los siguientes problemas:

1. La política del desarrollo como una política del crecimiento.

2. La nueva polarización del mundo.

3. Las perspectivas de una política de desarrollo generalizada.

1. La política del desarrollo como una política del crecimiento

En los años sesenta, la teoría de la dependencia compartía la opinión general de que la tasa de crecimiento económico puede ser considerada como una locomotora que produce una dinámica en la sociedad entera, que lleva automáticamente al pleno empleo de la fuerza de trabajo y a la producción de un plusproducto capaz de asegurar y financiar la integración social de toda esta fuerza de trabajo. Se trata de aquello que en su tiempo el canciller alemán Schmidt sintetizó de la manera siguiente: los ahorros de hoy son la inversión de mañana y los puestos de trabajo de pasado mañana. De esta forma la política económica fue transformada en política de crecimiento económico, cuyo producto podía servir, por medio de medidas de política social correspondientes, a la integración de todos en la vida social.

Eso correspondía, en efecto, a la experiencia de Europa Occidental hasta el decenio de los setenta, pero en general también a la experiencia de la política de desarrollo de América Latina en los años cincuenta y sesenta. En América Latina se había tenido igualmente la experiencia de que esas tasas de crecimiento positivas sólo eran posibles con una política de crecimiento correspondiente, lo que llevó a la política de industrialización mediante la sustitución de importaciones.

Sin embargo, a partir de la segunda mitad de la década de los sesenta se percibió un fenómeno que llevó a dudar de esta experiencia. En el curso de los años sesenta la producción industrial siguió creciendo con tasas de crecimiento elevadas, pero se notó un *estancamiento* de la fuerza de trabajo empleada en la industria. Se empezó entonces a hablar en este tiempo de un «*estancamiento* dinámico»[1]. Se trata de aquello llamado hoy el *jobless growth.* En América Latina se habló en ese tiempo de una crisis de la industrialización por la sustitución de importaciones. Los representantes marxistas de la teoría de la dependencia buscaron la solución en relaciones socialistas de producción, de las cuales esperaban la posibilidad de combinar de nuevo altas tasas de crecimiento económico con una dinámica ascendente del empleo, con un uso paralelo del plusproducto para cubrir los costos de la integración social de todos. Pero de todas maneras, fue visible la crisis del intervencionismo y del Estado social vinculado a él.

La convicción de que las tasas de crecimiento pueden ser la locomotora del pleno empleo, hoy en general se ha perdido en América Latina. El «estancamiento dinámico» *(jobless gowth)* se ha transformado inclusive en la forma dominante del crecimiento económico en los países centrales desarrollados. El mito de las tasas de crecimiento como receta para la solución de los problemas apenas sobrevive entre los partidarios de la política de globalización, aunque de una forma muy poco creíble. Uno de los últimos que todavía lo sostiene es el actual

---

[1] Ver Hinkelammert, Franz J. «Dialéctica del desarrollo desigual», número especial de la revista *Cuadernos de la Realidad Nacional,* Santiago de Chile, No. 6, 1970. Nueva edición: *Dialéctica del desarrollo desigual.* San José, *EDUCA*, 1983, págs. 138 ss.

Presidente de Brasil, Fernando Enrique Cardoso. No obstante, imaginaciones parecidas retornan también en círculos socialdemócratas o sindicales de los países desarrollados centrales, cuando insisten en poder cambiar la situación con políticas de demanda global por medio de gastos del Estado. Aunque tales medidas tuvieran algunos éxitos, no creo que puedan dar soluciones más bien generales, como fue posible en los años cincuenta y sesenta.

Ahora parece visible que en los países desarrollados no existe ninguna política económica capaz de determinar de forma autónoma las tasas de crecimiento o de aumentarlas. Estos países dependen de un crecimiento intensivo, es decir, de un crecimiento que ya ha alcanzado lo hasta ahora técnicamente posible y que sólo puede seguir al paso del surtimiento de nuevas posibilidades tecnológicas y de su aprovechamiento. Si hacemos abstracción de las inversiones en la infraestructura, entonces únicamente nuevas inversiones pueden realizar tasas de crecimiento potenciales predeterminadas por nuevos desarrollos tecnológicos. De ahí que la inversión en capital productivo apenas puede ser influida escasamente por cambios de las tasas de interés. Sin embargo, si el crecimiento extensivo es obstaculizado, ahora el capital no puede ser empleado sino de manera especulativa.

Con esto, el *estancamiento* dinámico resulta ser no solamente del empleo, sino también un *estancamiento* dinámico de las inversiones productivas.

2. La nueva polarización del mundo

La teoría de la dependencia de la década de los sesenta partió de la tesis de una polarización entre el Primer y el Tercer Mundo. Desde este punto de vista, el Primer Mundo era un mundo que había solucionado en gran medida sus problemas de desarrollo económico y social. El Primer Mundo parecía ser un «capitalismo con rostro humano». El Tercer Mundo, en cambio, parecía tener la tarea de lograr transformarse en algo que el

Primer Mundo ya había conseguido. Eso se veía como una relación jerárquica dentro de la polarización entre países desarrollados y subdesarrollados. En el Primer Mundo –para algunos también en el Segundo Mundo– se podía aprender lo que había que hacer.

Esta polarización, tan simple seguramente, ya no puede describir la situación actual. Por eso se habla hoy de un Tercer Mundo en el Primer Mundo y de un Primer Mundo en el Tercer Mundo. Los polos puros se han disuelto. Pero con ello el propio Primer Mundo ha perdido su carácter de modelo. El capitalismo de los países centrales ya no se preocupa de mostrar algún rostro humano. Después del colapso del socialismo ya no lo necesita, y se ahorra los costos que la producción de esta apariencia demanda. Se han destruido muros, para construir nuevos muros.

Hoy, el Primer Mundo se ve más bien como un gran archipiélago que aparece por todos los lados, pero que surge en un mar circundante de espacios que ya no se puede integrar ni económica ni socialmente. Pese a que este archipiélago todavía está ubicado sobre todo en el Norte, la relación no se puede entender más como una relación Norte-Sur. Sí se la puede marcar en el sentido de una exclusión.

Por supuesto, sigue habiendo centros, si bien ahora surgen en forma de un archipiélago, y sigue habiendo una periferia, aunque conforma ahora un mar circundante de las islas del archipiélago. Pero, pese a que el mercado mundial globalizado los engloba a todos, estos centros tienen ahora el carácter de enclaves. Ha surgido una división social del trabajo que presupone este mercado mundial globalizado y lo necesita. Esta globalización se basa en la libertad de los flujos de mercancías y capitales, y en la ausencia de intervenciones estatales u otras en estos flujos. Eso no implica de ninguna manera una ausencia del Estado. La globalización no es posible sin una acción constante y decidida de los Estados. Sólo que los Estados funcionan ahora sobre todo como una instancia de la globalización que debe facilitar los flujos de mercancías y capitales, y fomentarlos por medio de subvenciones inmensas que superan en tamaño

cualquier cantidad de subvenciones que el Estado social jamás efectuara. Únicamente de esta forma se considera a la competencia como el verdadero motor de la globalización, y la victoria en la competencia como eficiencia.

Esto tiene consecuencias para la inversión en capital productivo. Entiendo por capital productivo el capital invertido en la producción de capacidades productivas en la producción industrial, agraria y de materias primas. Eso hace abstracción de las inversiones en la infraestructura, la cual se rige por otras reglas. Lo que ahora ocurre es que las posibilidades de inversión en capital productivo son bloqueadas por el propio proceso de globalización. En lo que se refiere a los enclaves del archipiélago, ellos siguen siendo altamente dinámicos y se desarrollan al ritmo que el proceso tecnológico permite. El crecimiento económico de estos enclaves ocupa un capital invertido correspondiente a esas tasas de crecimiento. Sin embargo, este crecimiento intensivo es sobre todo un crecimiento de la productividad del trabajo. Un crecimiento extensivo y ,por tanto, un crecimiento más allá de estos enclaves constituidos, aparece sólo en casos limitados. De ahí la tendencia hacia el *estancamiento* dinámico de los enclaves y del archipiélago de los centros en conjunto. La globalización, con su libertad para los flujos de mercancías y capitales, bloquea la posibilidad de un crecimiento extensivo del archipiélago. Las producciones que resultan de la inversión en nuevos capitales productivos, para que puedan tener lugar, tienen que ser competitivas desde el comienzo. No obstante, como muy raras veces pueden ser competitivas sin protección y fomento, estas inversiones no son realizadas. El archipiélago conserva su dinámica hacia adentro, sin embargo es incapaz de expandir esta dinámica. Así se explica la tendencia hacia el *estancamiento* dinámico. Por un lado, la división del trabajo a escala mundial que realizan las empresas multinacionales, necesita la libertad de los flujos de mercancías y capital, pero, por otro lado, la imposición de estas condiciones bloquea la posibilidad de un crecimiento extensivo del capital productivo.

En este contexto, la teoría de las ventajas comparativas ha sido transformada en pieza clave de la ideología de la

globalización. Esta teoría sostiene que cualquier comercio internacional libre necesariamente va en beneficio de todos los países que entran en este comercio. El peor de los casos concebidos es el de que un país no obtenga ventajas, pero la teoría excluye la posibilidad de que un país pierda por aceptar el comercio libre. Según ella, el comprar barato nunca puede ser la manera más cara de comprar.

No obstante, la transición al estancamiento, y después al encogimiento dinámico, es completamente diferente. En esta situación, el comercio libre destruye ingresos mayores que las ventajas derivadas de la compra más barata. En efecto, se compra más barato, pero esta compra lleva a la destrucción de producciones que habían permitido determinados ingresos. Al destruir estas producciones, sin sustituirlas por producciones nuevas y más eficientes, se pierden aquellos ingresos sin ninguna contrapartida igual o mayor. Sin embargo, los teóricos de la teoría de las ventajas comparativas no toman jamás en cuenta estos costos. Por consiguiente, y en contra de la experiencia cotidiana, hablan de manera indiscriminada de ventajas y jamás de pérdidas.

Eso cambia por completo el carácter de las inversiones en capital en general. Aparecen muchos más capitales de los que sería posible invertir en capital productivo. Luego, una parte cada vez mayor de los capitales disponibles tiene que ser invertida especulativamente. Pero el capital especulativo tiene que tener por lo menos la misma rentabilidad que el capital productivo. Por eso aparece ahora la cacería de posibilidades de ubicación rentable de los capitales especulativos. Y tales posibilidades de inversiones especulativas se dan en especial en aquellos sectores de la sociedad que hasta ahora han sido desarrollados fuera del ámbito de los criterios de rentabilidad. Su transformación en esfera de ubicación del capital no-productivo resulta la manera más fácil de encontrar lugares de aplicación del capital especulativo. Se trata sobre todo de las actividades del Estado, las cuales pueden ser transformadas en esferas para este capital. Sin ocupar estas actividades estatales, difícilmente el capital especulativo encuentra ubicación. Eso

explica la presión mundial por la privatización de las funciones del Estado, con el fin de hallar esferas de inversión no-productiva. El capital devora ahora a los seres humanos: se transforma en un caníbal. Cualquier actividad humana tiene que ser transformada en una esfera de inversión del capital, para que el capital especulativo pueda vivir: las escuelas, los jardines infantiles, las universidades, los sistemas de salud, las carreteras, la infraestructura energética, los ferrocarriles, el correo, las telecomunicaciones, los otros medios de comunicación, etc. Los sueños anarco-capitalistas van aún mucho más lejos. Inclusive la policía, la función legislativa y la judicial y el mismo gobierno, se pretende transformarlos en esferas de inversión de estos capitales. El ser humano recibe la licencia para vivir y participar en cualquier sector de la sociedad, únicamente si paga al capital especulativo las cotizaciones correspondientes bajo la forma de interés. Aparece un sobremundo al cual hay que tributarle los sacrificios necesarios para adquirir el derecho de vivir.

La globalización aumenta el capital especulativo y presiona por posibilidades de inversión rentable. Cuanto más la competencia por los salarios iguala los niveles salariales hacia abajo, tanto más se concentran los ingresos. Y los ingresos altos tienen una inclinación mayor hacia el ahorro que los ingresos bajos. Por tanto, los nuevos capitales conllevan un incremento del poder que presiona hacia la concentración de los ingresos, lo que produce una tendencia hacia el crecimiento del propio capital especulativo y, por consiguiente, de la necesidad de encontrar nuevas esferas para su ubicación. Las privatizaciones, que se buscaban como salida, llevan a la agudización del problema y, con el tiempo, a la disminución de los centros del archipiélago. El resultado es un proceso de encogimiento dinámico, que no es sino el resultado del *estancamiento* dinámico. En Alemania se habla ya del pasaje de la sociedad de la tercera parte de la población hacia la sociedad de la quinta parte. Eso ocurre pese a que las tasas de crecimiento continúan siendo positivas, con la tendencia a seguir siéndolo.

No obstante, también se desarrollan nuevos centros. Lo hemos visto en el caso de los llamados «tigres asiáticos», y lo

vemos hoy en regiones de China e India, así como en el caso de otros países de Asia Oriental. Pero en ningún caso estos nuevos centros surgen por el sometimiento al proceso de globalización. Surgen más bien por su aprovechamiento. Estos países parten de un estrecho entrelazamiento entre dos grandes burocracias, la estatal y las burocracias empresariales. En esta coalición se realiza el fomento de las empresas nacionales para que tengan la capacidad de introducirse –mediante la exportación de mercancías y de capitales– en la economía mundial globalizada, para desarrollarse como empresas multinacionales. Se da una planificación económica que parte de las empresas y se integra en un plan nacional del Estado, el cual fomenta a estas empresas de una manera tal que ellas se pueden expandir. En este proceso se recurre a medios clásicos de fomento del desarrollo, como las tasas aduanales de protección, las limitaciones cuantitativas de las importaciones y la subvaluación sistemática de las monedas, pero también a obstáculos para la inversión de capitales extranjeros en sectores claves de la producción. Por encima se opera con el fomento directo de empresas nacionales por medio de subvenciones estatales y una política de bajos salarios, la cual muchas veces se complementa con la constitución de sistemas públicos de educación y salud.

Es obvio que una política de este tipo resulta hasta hoy exitosa. Sin embargo, no existe ni un solo país latinoamericano que haya ejecutado una política parecida. América Latina es el continente de –como decía André G. Frank– la lumpenburguesía. Chile, que ha llevado a cabo una política de exportación dinámica y exitosa, no ha invertido su capital en un desarrollo industrial relevante. Sus exportaciones son de tipo tradicional –de productos agrícolas y de minería–, sin mayor capacidad de una exportación industrial. México renunció a la capacidad de una política parecida por su integración en el área de libre comercio del *NAFTA*. Brasil es incapaz para una política de este tipo, no obstante la gran industria surgida en el tiempo de la política de sustitución de importaciones, porque sus más importantes ramas de producción industrial están en manos de empresas multinacionales extranjeras, a las que jamás se podría movilizar para una política de este tipo.

Para nombrar apenas este ejemplo. Mediante limitaciones generales al flujo libre del capital extranjero y la prohibición de éste en la producción de automóviles, junto al fomento sistemático de la empresa automovilística nacional, Corea del Sur logró constituir la empresa multinacional Hyundai. Si Corea hubiera admitido el flujo libre de capital, posiblemente tendría empresas extranjeras produciendo automóviles VW, Ford o Nissan. Sin embargo, la industria automovilística coreana la conoceríamos, en el mejor de los casos, por libros o diarios, pero no tendría ninguna relevancia en el mercado mundial. Algo parecido vale para Japón: si no hubiera excluido el capital extranjero de su desarrollo como país, jamás se habría desarrollado. Sería un país como México o Brasil. No obstante, cuando el presidente de la Nissan visitó México en los años ochenta con ocasión de la apertura de una empresa de esta multinacional, elogió el aporte positivo del capital extranjero al desarrollo mexicano. Lo que no dijo fue que si Japón hubiera practicado una política de desarrollo como la recomendada por él para México, la Nissan ni siquiera existiría.

Ahora bien, una política todavía exitosa de este tipo, no puede servir como modelo para un desarrollo generalizado. Ella presupone el proceso de globalización para utilizarlo. Esta política es posible por la razón de que muchos países y continentes simplemente se hallan sometidos al proceso de globalización. Los países asiáticos mencionados están en favor del proceso de globalización, sin embargo se exceptúan para poder aprovecharlo. Ocurre como en el cine: si alguien se levanta, ve mejor que los otros. Si algunos más se levantan, también ven mejor. Pero si todos se levantan, todos ven peor.

Se trata de una política de desarrollo que presupone que la gran mayoría de los países no la practique o no pueda practicarla. Los países que realizan esta política tienen que estar en contra de que otros la realicen también. Es como los traficantes de drogas, quienes están a favor de la prohibición del tráfico de drogas porque la alta rentabilidad de éste depende de su prohibición. No respetan la prohibición del tráfico de drogas, pero sí están a favor de su prohibición. Los países mencionados no se globalizan, no obstante están a favor de la globalización.

3. Las perspectivas de una política generalizada de desarrollo

Existe otra limitación de la teoría de la dependencia del decenio de los sesenta. Las propuestas de solución elaboradas por esta teoría no tomaron en cuenta de ninguna manera el problema del medio ambiente y de los límites del crecimiento que resultan de la amenaza de destrucción del medio. Sobre todo a partir de los análisis que Ivan Illich realizó durante los años sesenta en Cuernavaca (México), este punto de vista entró én las consideraciones de algunos teóricos de la dependencia, pero fue elaborado de forma más sistemática sólo a partir de la década de los setenta y la publicación del informe del Club de Roma sobre los límites del crecimiento en 1972.

La teoría de la dependencia discutió ya en los años sesenta el problema del *estancamiento* dinámico, el cual se hacía notar entonces en América Latina y que, como dijimos hoy, es llamado el *jobless growth.* Sin embargo, al no dar mayor importancia al problema ambiental, se buscaba la solución en una generalización del crecimiento económico más allá de los límites que imponía el propio *estancamiento* dinámico. El crecimiento seguía siendo visto como la solución para asegurar la integración económica y social de la población, pero se consideraba necesario superar los límites del crecimiento que se hacían notar a partir del *estancamiento* dinámico. Los límites del crecimiento resultantes del ambiente apena se percibían. Con esta posición, la teoría de la dependencia compartía las opiniones acerca del crecimiento de casi todas las teorías económicas y sociales de su tiempo.

Durante la década de los setenta, cuanto más se tuvo conciencia de los problemas de la destrucción del medio, tanto más se empezó a criticar el punto de partida de las tasas de crecimiento en la teoría de la dependencia. Esta crítica no se proponía de por sí una condena del crecimiento, sino llevar a tomar conciencia de que la política del crecimiento no podía ser el valor supremo de la política económica y social, y que por tanto el crecimiento no podía ser tratado como la locomotora

principal del progreso económico y social. Esta posición implicaba asimismo un conflicto con las ideologías de la globalización, las cuales propagaban más que nunca el crecimiento económico –y junto con él la eficiencia formal y la competitividad– como el valor supremo de toda convivencia humana. Era como si la toma de conciencia del problema del medio ambiente más bien aumentara la disposición de continuar con su destrucción.

En Latinoamérica, la globalización acentuó todavía más la tendencia hacia el *estancamiento* dinámico. Más allá del *jobless growth,* el desarrollo económico se realizó con menos fuerza de trabajo y entró en un encogimiento dinámico. No obstante, la fuerza de trabajo «liberada» tiene que sobrevivir de alguna manera. El resultado fue que se formó un llamado «sector informal» creciente, que hoy como mínimo se extiende a un tercio de la fuerza de trabajo, y en algunos casos inclusive a más de la mitad. Las personas en este sector viven de estrategias precarias de sobrevivencia y de las posibilidades de trabajo ahora «flexibilizadas». Además, muchas veces este sector informal aporta a la destrucción del ambiente que el gran capital lleva a cabo. Más allá del *jobless growth* aparece ahora la pobreza con empleo. La flexibilización del trabajo hace que tener trabajo deja de ser garantía para lograr los medios necesarios para vivir. Tener trabajo y pauperizar se hacen compatibles. Aparece un aumento del empleo, que no soluciona los problemas del desempleo. Inclusive se hace compatible ahora la exclusión con el empleo precarizado y flexibilizado.

Pocos solamente creen todavía que alguna estrategia clásica de desarrollo, que siempre se basa en estrategias de crecimiento, pueda todavía superar esta situación. El crecimiento de la economía mundial globalizada puede ser tan alto como se quiera, sin embargo no podrá cambiar la situación de exclusión de grandes partes de la población. Además, cuanto más se lo fomente, más destruirá el medio ambiente natural del ser humano. Pero no llevará a la superación de la exclusión. En la actualidad, la exclusión de la población y la destrucción del medio ambiente natural van de la mano.

En América Latina se discuten hoy las soluciones posibles a partir de estos dos problemas: la exclusión de la población y la destrucción del medio ambiente natural. Las propuestas de solución del socialismo histórico ya no ayudan mucho porque se basan, al igual que el proceso de globalización, en la tasa de crecimiento como la locomotora del progreso. Hoy, una tal política no es capaz de superar la exclusión de la población ni siquiera en los centros, aunque se haga abstracción de los efectos destructores sobre el medio ambiente natural.

Si la exclusión de la población resulta inevitable dentro de cualquier política de crecimiento, es necesario enfrentar la propia economía de crecimiento si se quiere aún solucionar este problema.

Dado el estancamiento dinámico, no se puede mantener la competitividad como criterio central del desarrollo económico. La competitividad hace que siempre haya alguien que gana y alguien que pierde. Para quien pierde, eso equivale a una condena a muerte. El mercado decide por medio de la pena capital. La competencia es una especie de guerra, el mercado no es un simple juego. Es una guerra, con todas las consecuencias que tiene la guerra caliente. Un desarrollo generalizado solamente es posible interviniendo en los mercados, de manera que quien pierda en la competencia no sea condenado a muerte.

Por esta razón, el perdedor de la competencia tiene el derecho de protegerse. Pero no sólo el derecho. También es económicamente racional que lo haga. Al ser eliminado de la competencia, pierde mucho más de lo que podría ganar por los efectos positivos de ella. En consecuencia, no debe aceptar el juicio del mercado sino oponérsele. Las producciones no competitivas son económicamente racionales siempre y cuando las ventajas de la competencia –es decir, el acceso a bienes más baratos– sean superadas por las pérdidas: las pérdidas de ingresos mediante la eliminación de las producciones no competitivas.

Este argumento en favor de la protección de producciones no competitivas es diferente del argumento conocido de List. El argumento de List habla en favor de la protección transitoria, hasta que una industria naciente se vuelva competitiva. Nuestro

argumento anterior es en favor de una protección a más largo plazo, y se deriva directamente del hecho del estancamiento dinámico.

Este enfrentamiento a la propia economía de crecimiento, y por ende al criterio central de la competitividad, es necesario igualmente en relación con los llamados sectores informales. Estos tienen que desarrollar una forma económica que les permita salir de las estrategias precarias de sobrevivencia. No obstante ya no pueden apuntar hacia la integración en el sector de acumulación de capital, sino que hasta cierto grado tienen que desconectarse de él. Eso debería llevar a la constitución de sistemas locales y regionales de división del trabajo, e inclusive de monedas locales o regionales, capaces de protegerse contra el sometimiento al dictado de la división mundial del trabajo. Su organización interna se podría describir como una «producción simple de mercancía». Estos sistemas locales y regionales de división del trabajo probablemente configuran hoy la única posibilidad realista para devolver a los excluidos una base estable de vida. Pero eso presupone un proteccionismo nuevo, diferente del clásico. Tiene que tener lugar dentro de la sociedad y no simplemente en sus fronteras políticas externas[2]. Tiene que permitir y fomentar sistemas locales y regionales de división del trabajo, que en lo posible estén desconectados de la competencia de las empresas capitalistas orientadas por la acumulación de capital. Eso puede tener las más variadas formas: desde la protección de formas tradicionales de producir que todavía hoy sobreviven en las regiones del continente pobladas por indígenas, hasta la reconstitución de formas de producción simple de mercancía en los sectores urbanos, en los cuales todas las relaciones económicas han colapsado y subsisten apenas por algunos trabajos ocasionales.

Hoy, la sobrevivencia de la mayoría de la población mundial solamente es posible, si sobrevive en producciones

---

2 Este problema también se discute actualmente en Europa. Ver Lang, Tim-Hines, Colin. *The New Protectionism. Protecting the future against free trade.* London, Earthcan Publications, 1993; Douthwaite, Richard. *Short Circuit. Strengthening local economies for security in an unstable world.* Dublin, The Liliput Press, 1996.

no-competitivas en el marco de una competencia globalizada. No hay ya ninguna posibilidad de su sobrevivencia por medio de su inclusión en producciones y actividades competitivas, porque cada vez menos la competitividad y el crecimiento correspondiente pueden asegurar la inclusión de todos en el proceso económico. No tienen un arrastre, que implique trabajo para todos e ingresos suficientes asegurados para todos. Cuanto más aumenta la complejidad tecnológica, más son excluidas las economías atrasadas de la posibilidad de alcanzar este nivel. Y cada vez más las condiciones del medio ambiente restringen la posibilidad de participación en la carrera de crecimiento.

De esta manera, la economía neoliberal subvierte la vida humana y de la naturaleza. Olvida que un trabajo, que *no* produce en competitividad, sigue siendo un trabajo, y un producto producido en condiciones *no* competitivas sigue siendo un valor de uso. Trigo producido *no*-competitivamente alimenta, y un abrigo *no*-competitivo calienta. Si no se puede producir en condiciones competitivas, hace falta producir en condiciones *no*-competitivas. Si hay alternativa, debe ser buscada por allí.

Eso no es la vuelta al desarrollismo, porque éste a pesar de todo presuponía un crecimiento económico capaz de arrastrar a toda la fuerza de trabajo para sustentar así su Estado de bienestar. Esta ilusión se perdió. Tanto por la imposibilidad de alcanzar el nivel tecnológico de los países industrializados de hoy, como por la razón de la limitación de los recursos naturales, ya no es posible trabajar con este tipo de solución[3]. Soluciones en esta dirección parecen absolutamente necesarias, si aún queremos sostener algún proyecto de generalización del desarrollo en el sentido de asegurar una sociedad en la cual todos quepan.

Pero una estrategia de sostenimiento de producciones no-competitivas no es posible si no se realiza a la vez una reestructuración de la propia economía del crecimiento orientada

---

[3] Estas afirmaciones se encuentran muy afín con el último informe del Club de Roma, con el título: La revolución global. (The First Global Revolution, 1991). El informe insiste:
«Evidentemente, problemas globales no se pueden solucionar sólo por una economía del mercado, si éstos exigen un enfoque a largo plazo o si se trata de problemas de la distribución. Además, aquellos problemas donde se trata de energía, medio ambiente,

(continúa en pág. siguiente)

por el criterio de la acumulación del capital. Con seguridad hay muchos problemas pendientes. Pero el problema más urgente hoy parece ser el de la imposición del capital especulativo (no-productivo) sobre la sociedad mundial. Este capital se ha transformado en un sobremundo que estrangula y destruye la realidad vista como condición de posibilidad de la vida humana. En la totalidad de los países latinoamericanos los pagos de los intereses suponen alrededor de un tercio de los gastos totales de los presupuestos públicos. Se han transformado en el bloque de gastos más importante de estos presupuestos, y tienen una tendencia ascendente. Devoran cualquier posibilidad de seguir cumpliendo con las funciones de los Estados.

Esto revela un problema fundamental de la economía actual. Hay una gran abundancia de capital-dinero, a la vez que hay escasez de posibilidades de inversión de capital. Todo el poder del capital se emplea para asegurar nuevas posibilidades y esferas para su colocación. Lo escaso no es el capital, las escasas son las posibilidades de colocarlo. Es exactamente al contrario de lo que supone la teoría económica neoclásica dominante, la cual sostiene que las posibilidades de colocación del capital son, en principio, infinitas, en tanto que el capital disponible es escaso[4]. Sin embargo, dado el estancamiento dinámico, el capital no tiene posibilidad de inversión productiva más allá del límite impuesto por este estancamiento. Todo el capital disponible adicional forzosamente tiene que ser invertido como capital especulativo.

---

investigación básica o asuntos equivalentes (fairness), no pueden ser solucionados únicamente por el mercado. –Estos problemas solamente pueden ser enfrentados por la intervención del Estado, que se basa en procesos políticos y que usa muchas veces mecanismos de mercado como instrumentos de una planificación estatal». «Las fuerzas que operan en el mercado pueden tener efectos colaterales peligrosos, por el hecho de que no se basan en el interés de todos». «...el concepto (de una economía sostenible a largo plazo) es utópico, pero vale la pena seguirle el paso. La sociedad sostenible jamás podría resultar de una economía mundial, que confía exclusivamente en las fuerzas del mercado, aunque estas sean importantes para mantener la vitalidad y la capacidad innovativa de la economía. Como ya mencionamos, las fuerzas del mercado sólo reaccionan a señales de corto plazo». Citado según la edición alemana, con traducción del autor. «Die globale Revolution». Bericht des Club of Rome 1991. Spiegel Spezial. Hamburg, 1991.

[4] Ver Hinkelammert, Franz J., *Plusvalía e Interés Dinámico. Un modelo para la Teoría Dinámica del Capital,* Santiago de Chile, Editorial Ensayos Latinoamericanos, 1969.

Por eso el problema hoy es reducir el capital-dinero disponible al tamaño de las posibilidades de colocación de este capital en forma de inversiones productivas. Se necesita limitar el capital a su función de alimentar inversiones productivas, para enfocar paralelamente su compatibilización con las condiciones de existencia de sectores de producción simple de mercancía.

Para ello, la reducción del espacio de operación del capital especulativo por medios monetarios, que ha propuesto el economista estadounidense Tobin, puede ser apenas un comienzo. Más allá de eso, se trata de obstaculizar en sus fuentes la formación de este capital. Lo cual presupone hoy dos medidas:

1. Sólo una redistribución de los ingresos hacia los ingresos más bajos puede limitar el surgimiento de capital-dinero que no encuentra posibilidades de inversión productiva, y que por consiguiente tiene que buscar posibilidades no-productivas (especulativas) de colocación. Esto vale por la razón de que los ingresos más bajos tienen una inclinación menor a la formación de capital-dinero. Eso es especialmente importante en América Latina, que tiene la distribución más extrema de los ingresos en todo el mundo.

2. Existe todavía otra fuente de capital-dinero que no es posible colocar productivamente. Se trata de la formación de fondos inmensos de capital especulativo, como aparecen en particular en las compañías de seguros, sobre todo de seguros de vida. En las manos de fondos de este tipo (fondos de pensiones) surgidos en EE.UU., se encontraba en 1992 más de la mitad del capital accionario de todas las empresas multinacionales de ese país[5]. Encima de eso existe un enorme capital-dinero que vaga por los mercados financieros del mundo en constante búsqueda de colocación. Sólo se podrá ejercer influencia sobre un desarrollo de este tipo, si se vuelve a plantear la necesidad de sistemas de seguros públicos, en especial en cuanto a los seguros de pensiones. Porque los sistemas públicos se basan en el principio del pago directo, con el resultado de que en cualquier lapso las cotizaciones pagadas por los asegurados cubren exactamente los

---

[5] Drucker, Peter F. *La Sociedad Post Capitalista.* Barcelona, Norma, 1994, pág. 88.

pagos vencidos. Por eso, de las cotizaciones no se forman fondos de capital, sino que ellas se transforman directamente en pagos de pensiones en el mismo lapso. Los sistemas privados de seguros funcionan de manera diferente. Ellos capitalizan las cotizaciones para poder pagar las pensiones de un fondo acumulado de capital-dinero. Se transforman en un estímulo irresistible del capital especulativo. Precisamente de los fondos de pensiones han surgido inmensos fondos de capital que están vagabundeando por el mundo entero y que han transformado toda la producción –inclusive a las empresas multinacionales– en simple esfera de colocación de este capital especulativo. Pero estas consideraciones implican cuestionar de raíz la ideología de privatización hoy en curso[6]. Las privatizaciones solamente alientan el proceso de formación de capital especulativo e incrementan la velocidad de la avalancha que amenaza con sepultarnos a todos.

Por supuesto, este no es un listado completo de las medidas necesarias, pero sí es un apunte de los problemas que más se discuten en la actualidad en los círculos latinoamericanos cercanos a la teoría de la dependencia.

---

[6] En su primer período de presidencia, el Presidente Clinton intentó reformar el sistema de pensiones en EE.UU. y constituir un sistema público. Esta no era una simple medida de política social, sino igualmente de política económica. Ella habría significado una seria limitación para los fondos de pensiones. El plan fracasó. Resulta que los fondos de inversión son más fuertes inclusive que el Presidente de EE.UU.

¿Capitalismo sin alternativas? Sobre la sociedad que sostiene y que no hay alternativa para ella

Si preguntamos por alternativas para la –actual– economía del mercado, no podemos preguntar simplemente por alternativas al mercado como tal. Cualquiera de ellas para la economía actual de mercado tiene que moverse en el interior del marco de un sistema de mercados. No se puede sustituir al mercado como tal por alguna otra cosa. Igualmente, si preguntamos por alternativas para la economía planificada de los países del socialismo histórico, no deberíamos caer en la tentación de abolir la planificación económica como tal. Intentos de tales soluciones totales por la abolición del problema mismo, solamente reproducen la crisis, de cuya solución se trata. El presidente Reagan decía en su campaña electoral del año 1980: No tenemos problemas *con* el Estado, el Estado *es* el problema. No deberíamos contestar: No tenemos problemas con la economía del mercado, el mercado es el problema. Contestaríamos por una simple inversión, y esta respuesta reproduce el problema, de cuya solución se trata. Las sociedades socialistas históricas hicieron precisamente eso, y por eso entraron en su crisis.

Si hoy preguntamos por alternativas, entonces preguntamos por alternativas en el interior de una economía del mercado, que siempre ha transformado al mercado en la única instancia totalizante de todas las decisiones sociales. Alternativas aparecen en el interior de los mercados, para oponerse a la lógica del mercado, que es lógica del mercado total.

Si hoy vuelve a aparecer esta totalización, eso está seguramente vinculado con la actual globalización mundial del

mercado. Para las empresas multinacionales, que propagan esta globalización, toda acción contestataria, y especialmente la acción que se apoya en el Estado, parece ser un obstáculo para la expansión del mercado. Parece ser una distorsión del mercado, que le quita su eficiencia. Eso es el motor de la tendencia hacia el mercado total y hacia un Estado cuyo aparato de poder es concentrado en la imposición del mercado total. El mismo Estado tiende a transformarse en un Estado total en cuanto tiene que imponer a un mercado total.

Se trata de esta economía del mercado total, que desde alrededor de 20 años es ofrecida como alternativa para el Estado social burgués intervencionista de las décadas de los 50 y 60 y para los Estados o movimientos socialistas. Se ha impuesto hoy en muchos países del Tercer Mundo y en los EE.UU. y siempre más es empujado en Europa Occidental. La misma palabra del mercado total fue acuñada por Henri Lepage, uno de los representantes más destacados del neoliberalismo en Francia[1].

En nombre de este mercado total se sostiene hoy, que no existe ninguna alternativa. El mercado total es presentado como la alternativa para el Estado social intervencionista, pero sostiene a la vez ser la única alternativa, para la cual no existe ninguna otra. Pretende ser el «fin de la historia», la solución total de la historia, la sociedad, que no conoce sino cambios cuantitativos, pero que ya no tiene historia[2]. Sabemos lo que significa eso. Así hablan aquellos, que han ganado una victoria absoluta y que presentan su propio poder absoluto como el interés de todos los hombres[3].

En un sentido técnico sabemos muy bien dónde habría que buscar las alternativas. Un Nuevo Orden Mundial de los

---

1 En Lepage la palabra se refiere a las tendencias anarco-capitalistas, que aparecen en el neoliberalismo actual y en las cuales se incluye el propio Lepage: Lepage, Henri. *Demain le capitalisme,* Librairie Général Française, Paris, 1978. (Lepage, Henri *Mañana, el capitalismo,* Alianza. Madrid, 1979).

2 Fukuyama, Francis: «The End of History?» The National Interest, Summer, october 1989. A eso contesta la. «Historia sin fin», como novela y como película.

3 Los primeros que celebraban este tipo de «fin de la historia» fueron precisamente los partidarios de Stalin, cuando celebraban en 1934 su «congreso de la victoria». Nuestro

(continúa en pág. siguiente)

mercados, un Nuevo Orden Mundial de las finanzas, pero también un Orden Mundial del medio ambiente, son necesidades obvias. Pero en cuanto que se sigue negando la legitimidad de cualquier alternativa en nombre de una totalización agresiva del mercado, tiene poco sentido hablar en sentido técnico de alternativas. Una alternativa es solamente factible, si uno la busca. En cuanto nuestra sociedad niega la legitimidad de cualesquiera alternativas y usa todo su poder para hacerlas imposibles, las alternativas son realmente imposibles, aunque sean factibles en un sentido técnico. Pero no son imposibles como tales, sino se las hace imposibles. Lo que resulta es una sociedad que destruye violentamente todo esfuerzo de realizar soluciones alternativas.

La sociedad para la cual no hay alternativa

¿Cuál es la sociedad que se legitima sosteniendo que no hay alternativa para ella?

En su libro «El hombre sin alternativa», Kolakowski habla en el año 1959 de la sociedad staliniana como una sociedad que se legitima sosteniendo que no hay alternativa para ella. Kolakowski hablaba de la «condena a una sóla alternativa»[4].

---

mundo burgués celebró su respectivo congreso de la victoria en el año 1989. Ya el lenguaje de Reagan anunciaba este congreso de la victoria de hoy, cuando hablaba de EE.UU. como la «ciudad que brilla encima de las colinas» e.d. como el nuevo reino milenario. Ya en la Edad Media se describía, lo que esta ciudad es:
«En aquella ciudad no hay tampoco lágrimas ni lamentos por los condenados al fuego eterno con el diablo y sus ángeles... Porque en las tiendas *se disfruta el triunfo de la victoria*, pero también se siente el fragor de la lucha y el peligro de la muerte. En aquella patria no hay lugar para el dolor y la tristeza, y así lo cantamos: *Están llenos de gozo todos los que habitan en ti.* Y en otra parte: *Su alegría será eterna. Imposible recordar la misericordia donde sólo reina la justicia. Por eso, si ya no existe la miseria ni el tiempo de la misericordia, tampoco se dará el sentimiento de compasió»*. Liber de deligendo Deo (Libro sobre el amor a Dios). Obras completas de San Bernardo, BAC, Madrid 1983, 2 tomos. I. Nr. 40., p.359.

4 Dice sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella:
«Los participantes de la discusión actual... deben recordar, digo yo, todo lo que se ha podido justificar por frases hechas y, por tanto, todo lo que también se podrá justificar y santificar en el futuro por medio de frases hechas generales referentes al realismo político y a la única alternativa, a la cual, supuestamente, está condenado el mundo». Kolakowski, Leslek, *Der Mensch ohne Alternative.* (*El hombre sin alternativa*) Piper. München, 1960. S.85 nota.

Una sociedad que sostiene que para ella no hay alternativa, solamente puede tener como su criterio de decisión la eficacia formal. Kolakowski reprocha eso al stalinismo citando uno de sus lemas de propaganda: «Combatan la tuberculosis, porque ella obstaculiza el crecimiento de las fuerzas productivas». Según lo que sostienen los stalinistas, para la economía socialista no hay y no puede haber alternativa, porque es la economía que asegura las tasas más altas de crecimiento económico. Por tanto, la economía staliniana transformó la tasa de crecimiento económico en su criterio central de eficiencia formal, que fue considerado como el tribunal máximo, que decide sobre todos los valores humanos y éticos. Por tanto, también en contra de la tuberculosis había que luchar, porque frenaba la maximización de la tasa de crecimiento.

De esta manera se pueden derivar los valores éticos. Solamente lo que es eficiente, tiene valor o lo tiene potencialmente. Lo que no es eficiente, no es admisible en cuanto valor ético. Entonces toda la ética se reduce a la enseñanza de la eficiencia formal que llega a ser el criterio ético supremo. Si se sigue a un criterio de este tipo, evidentemente esta ética es la instancia suprema de la legitimación de relaciones sociales de producción. De eso se deduce que no puede haber alternativa para aquellas relaciones de producción que son consideradas como las más eficientes y que están implicadas en el supremo criterio ético. Entre ética y relaciones de producción nunca puede aparecer la más mínima tensión. Se han identificado.

En nombre de las relaciones capitalistas de producción se procede de la misma manera. Por un lado se sostiene que para ellas no hay alternativa. Por el otro, que son las más eficientes, que producen las tasas de crecimiento mayores. Por tanto, los valores que ellas determinan, son los valores correctos, más acertados y más humanos. Su eficiencia formal se transforma en la ética dominante de hecho (public choice). Por ser la tasa de crecimiento de un mercado orientado por la maximización de ganancias mayor que todas las otras, la economía del mercado capitalista tiene razón, y por tanto no hay alternativa para ella.

El conflicto de sistemas sociales, que surge consecuentemente, decide entonces –y ha decidido– cuál sistema social puede vencer al otro. De eso se concluye: el sistema que ganó es aquel sistema que sostiene, con razón, que no hay alternativa para él y que su eficiencia determina con razón a la ética a la cual hay que seguir.

Cuando Kolakowski escribía sobre «El hombre sin alternativas», el mundo occidental le seguía con entusiasmo. Pero, en realidad, no estaba de ninguna manera en contra de la «condena a una sola alternativa». Tampoco Kolakowski, por lo menos desde que él vive en Inglaterra, ha recordado esta su tesis. Lo que buscaban era el sistema social, que con razón ejerce este chantaje con una sola alternativa. Querrían decir, que solamente el sistema social de la economía de mercado era el sistema para el cual no hay alternativa, y la economía stalinista no lo era. Por tanto, solamente este sistema burgués puede hacer legítimamente el chantaje con una sola alternativa. Es el sistema que gana. ¿Quién tiene razón? ¡Quien gana! La tasa de crecimiento basada en el mercado, que sigue a la maximización de las ganancias, es la mayor. Por tanto, la economía del mercado es la única economía para la cual no hay alternativa.

El problema, que resultó con la economía staliniana, resulta ahora con la economía capitalista del mercado. Del «Historia Mundial, Juicio Final» se pasó al «Mercado Mundial, Juicio Final». El mercado mundial como juicio final juzgó sobre el socialismo. Juzga también sobre quién en su lugar será el primero, cuál es la escala de poder, juzga si hay que pagar las deudas o no, cuáles de nuestros valores no tienen valor y cuáles sí lo tienen, cuáles de los valores hay que aceptarlos y cuáles no. Tuberculosis o cólera son problemas, si distorsionan al mercado mundial. Si no lo distorsionan, no son problema. El canciller alemán Helmut Schmit era un verdadero predicador de este mercado mundial como juicio final. Establecía toda la diferencia entre virtudes y vicios por medio de este mercado como juicio final. Lo que está de acuerdo con el mercado, lo llamaba virtudes del mercado. Lo que distorsionaba al mercado, lo llamaba vicios del mercado. Otras virtudes o vicios para

él no había. Este mismo mercado ha sido también el juez sobre la guerra de Irak y sobre la justicia de esta guerra. El mercado mundial *es* la justicia. Quien se impone en el mercado mundial, está sentado a la derecha del juez del mundo; quien pierde, está a su izquierda condenado a la muerte. El nuevo orden mundial con su imperio de la ley, del cual hablaba el presidente Bush, no es más que eso: Mercado Mundial, Juicio Final.

De esta manera, el criterio formal de la eficiencia del mercado se transforma en el criterio supremo de los valores, por tanto también de todos los derechos humanos. El criterio mismo no es un valor, sino dirige todo el mundo de valores. En eso desemboca toda la llamada neutralidad de valores de la ciencia burguesa. Se trata de una de las muchas palabras que llegan a ser trasparentes solamente si uno se entiende el carácter orwelliano del lenguaje de nuestra sociedad.

Al juzgar a partir del criterio de la eficiencia, no puede haber alternativas. Cualquier alternativa sería ineficiente; por tanto es condenada por este criterio central sobre los valores. Sería ineficiente, porque obstaculizaría el desarrollo de las fuerzas productivas.

Eficiencia formal y negación de utopías

Por tanto, de cualquier alternativa se dirá que es utópica. Sin embargo, dentro de la visión de las utopías a partir de la eficiencia formal, eso significa que quieren hacer el cielo en la tierra y que, por tanto, producen el infierno. La utopía es vista como diabólica y se llama a un exorcismo para controlar a los demonios; como el mismo Popper lo hace explícitamente. La respuesta es la misma, como la respuesta frente a Irak: general Schwarzkopf, Tormenta del Desierto.

Lo que durante la guerra de Irak se hizo con los movimientos de paz, se hace con todas las exigencias de alternativas. El secretario general de la Democracia Cristiana ya dijo hace años, que la culpa para Auschwitz la tenían los pacifistas. Ahora se vuelve con este mismo reproche al decir que los movimientos en pro de paz durante la guerra de Irak estaban

buscando una segunda solución final (Endlösung) para el pueblo judío. Pero no se trata solamente del movimiento de paz, que quería una alternativa para la guerra de Irak. De la misma manera se trata a cualquier movimiento que pide alternativas. Desde el punto de vista del criterio de eficiencia formal, no hay alternativa para nada que sea empujado en nombre de este criterio.

De esta manera, se contraponen el criterio de la eficiencia formal por un lado, y todos, los derechos humanos por el otro. Estos mismos derechos son destruidos, cuando ya no son respetados en cuanto tales, sino reciben su validez en el grado en el cual aportan a la eficiencia o no. Si el criterio de la eficiencia formal domina sobre todos los valores, la relación con los valores se torna puramente nihilista. Valores, que valen para el caso en que coinciden con las exigencias de la eficiencia y dejan de tener valor en cuanto no coinciden, no tienen ningún valor.

¿Hasta qué grado se puede todavía criticar un criterio de eficiencia de este tipo? Si todos los valores son subvertidos y anulados en nombre de la eficiencia, entonces deja de haber valores y, por tanto, ya no se puede pedir alternativas en nombre de valor alguno. Todos los valores están tautologizados. Si la justicia consiste en el respeto a los resultados del mercado, ya no se puede criticar los resultados del mercado en nombre de la justicia. Son tautológicamente justos. Sin embargo, eficiencia significa desde este punto de vista, que la justicia es lo que resulta del mercado: por tanto, lo que resulta de aquellas relaciones sociales de producción, para las cuales pretendidamente no hay alternativa. No solamente la justicia, sino todos los valores son reducidos tautológicamente a lo que es el resultado del mercado. ¡Mercado Mundial, Juicio Final!

En este sentido dice Hayek:

«La justicia no es, por supuesto, cuestión de los objetivos de una acción sino de su obediencia a las reglas a la que está sujeta»[5].

Las reglas, a las cuales se refiere Hayek, son las leyes del mercado. Por tanto, sostiene que el mercado es justo en cuanto

---

[5] Ver Hayek, Friedrich A. «El ideal democrático y la contención del poder». *Estudios Públicos.* Nr.1, Dic. 1980, Santiago de Chile, p. 56.

las leyes del mercado son respetadas. Si son respetadas, los resultados son correctos y justos. Por tanto, Hayek excluye una crítica del mercado en nombre de sus resultados. Esta crítica es excluida hasta en el caso en el cual los resultados del mercado destruyeran a la propia sobrevivencia de la humanidad. De esta manera, la ideología del mercado se transforma en la ideología del heroísmo del suicidio colectivo.

El principio legal según el cual la ley es legítima como tal y no admite ninguna moral, que pueda relativizar la ley en nombre de sus resultados, es un principio totalitario. Como lo dice Hayek, así también lo dice la doctrina staliniana: lo moral es lo que promueve el desarrollo de la sociedad socialista según sus propias leyes. Por eso el stalinismo no conoce ninguna diferencia entre «históricamente progresivo», lo que significa correspondiente a las leyes de la historia, y lo «moralmente bueno». En Hayek aparecen en el lugar de estas leyes de la historia las leyes del mercado. Sin embargo, la relación con la ley es la misma. No admite una moral, que pueda interpelar a la ley en nombre de sus resultados.

«El partido, el partido siempre lleva la razón», cantaban los partidos comunistas. Ahora se canta: «El mercado, el mercado lleva siempre la razón». Siempre se pierde el ser humano y no conserva ningunos de sus derechos. Hoy se está realizando un genocidio sin comparación en nombre del cobro de la deuda externa del Tercer Mundo. Pero sigue el canto: «El mercado, el mercado siempre lleva la razón». No se puede hacer nada, porque frente a la ley –esta ley, según la cual hay que pagar las deudas – no se admite ninguna moral. Resulta la cuestión de conciencia del Occidente: ¿Es moralmente lícito *no* cometer un genocidio?¿No está más alta la ley? El Occidente tiene una buena conciencia al cometer sus genocidios, igualmente, como tiene un estómago bueno para digerir los alimentos, que le mandan los pueblos hambrientos para pagar sus deudas.

Hasta Hitler habla en los mismos términos. Dice que «el Estado total no debe conocer diferencia alguna entre la

ley y la ética»[6]. Lo que Hayek nos dice, es que el mercado total no debe conocer una diferencia de este tipo.

El hecho de que no se acepte interpelar la ley ni por razones de la sobrevivencia de la humanidad ni por razones morales, lleva a la anulación de todos los derechos humanos. Consecuentemente realizado, este principio lleva al suicidio colectivo de la humanidad.

¡Mercado Mundial, Juicio final! Como siempre en la tradición occidental, de este juicio final sigue la necesidad de una última batalla en contra de todos aquellos que osan criticar al mercado en nombre de sus resultados. Si el movimiento socialista en la Internacional cantaba de la última batalla por el derecho humano, sigue ahora el anuncio de la última batalla en contra de este derecho:

«La última batalla en contra del poder arbitrario está ante nosotros. Es la lucha contra el socialismo: la lucha para abolir todo poder coercitivo que trate de dirigir los esfuerzos individuales y distribuir deliberadamente sus resultados»[7].

En esta visión hay solamente un solo derecho. Es el derecho de tener una economía del mercado, por tanto, una sociedad burguesa. Los resultados que esta sociedad produce, no son objeto de ningún otro derecho. Siendo justo el mercado, son justos sus resultados. Un derecho que criticara y cuestionara estos resultados, se considera a priori una injusticia. En el lenguaje nihilista significa eso que es «utópico».

Por tanto, para poder hacer esta última batalla, se transforma toda resistencia en contra de la ley absolutizada

6 Arendt, Hannah: *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, 1974. p. 485.

7 Hayek, op.cit. S.74.
La misma guerra de Irak fue presentada como una última guerra:
«Si nosotros debemos entrar en la guerra, esta no será solamente una guerra por el petróleo. Tampoco será solamente una guerra por la democracia. Será una guerra por la paz, no –solamente por la paz en nuestro tiempo, sino por la paz para nuestros niños y nietos en los tiempos venideros... Por eso nuestro compromiso en el Golfo es una empresa altamente moral». Nixon, Richard: «Bush has it right: America's commitment in the Gulf is moral». *International Herald Tribune*. 7.1.1991 ver: *Le Monde Diplomatique*, febrero 1991. Julien, Claude: Une guerre si propre... p.1.

del mercado en un monstruo diabólico, que nos lleva a todos al infierno. Así lo dice Popper, brazo en brazo con Hayek:

«La hibris que nos mueve intentar realizar el cielo en la tierra, nos seduce a transformar la tierra en un infierno, como solamente lo pueden realizar unos hombres con otros»[8].

La última batalla, que Hayek promete, no es solamente una batalla en contra de los derechos humanos y el socialismo, sino también en contra del propio demonio disfrazado como Lucifer. Se trata de una batalla exorcista, que, según Popper, llevará al «control de los demonios».

Efectivamente, la relación simétrica entre las ideologías staliniana y neoliberal es realmente sorprendente. Si se pone en el lugar de las «relaciones socialistas de producción», de las cuales hablaba Stalin, nuestras «relaciones capitalistas de producción», no hay que cambiar sino palabras, para desembocar en el neoliberalismo actual. Sobre todo no hay que pensar nada de nuevo. Un político polaco, ministro de economía, decía: «La economía debe tener solamente a un señor, el mercado»[9]. Antes se decía en Polonia: «La economía debe tener solamente a un señor, el plan». En los dos casos se trata de una tesis para cabezas de concreto, y se pasa de una a la otra, sin esforzarse siquiera. A la postre, con nuestra dictadura de Seguridad Nacional, se quitarán la cabeza para ponerse el casco. Antes, cuando el plan era el único señor, la economía era tal, que no había ninguna alternativa. Ahora, cuando el único señor es el mercado, otra vez hay una economía para la cual no hay ninguna alternativa. Los que cambiaron son las relaciones sociales de producción, en función a las cuales se sostiene que no hay ninguna alternativa. Sin embargo, sigue el mismo chantaje con una sola alternativa. No se siente ninguna necesidad de un cambio.

De una manera parecida, la teoría leninista de la democracia en su interpretación staliniana, volvió a plantearse. Sus principios fundamentales eran:

---

[8] Popper, Karl: *Das Elend des Historizismus*, (*La miseria del historicismo*), Tübingen, 1974, Prefacio de la edición alemana, p.VIII.

[9] Spiegel, 12/89, S.175.

1. El carácter «objetivo», no formal, de la democracia. Un país es democrático, si tiene relaciones de producción democráticas. En el caso del stalinismo las relaciones sociales democráticas eran las «relaciones socialistas de producción». Lo que piensa la gente sobre estas relaciones de producción no importa y las elecciones son secundarias.

2. Siendo la democracia independiente de las expresiones de voluntad de la población, sino determinada por el carácter objetivo de las relaciones de producción, hace falta controlar y limitar estas expresiones de la voluntad. Este control es el asunto de la vanguardia del socialismo, que vigila para que la democracia no se pierda. La democracia se perdería en el caso en el cual se abandonara aquel camino de la única alternativa, para la cual no hay alternativa ninguna. Por eso, esta vanguardia no debe depender de ninguna expresión de voluntad de una población, para la cual está asegurando la democracia.

Se trata de la primera elaboración coherente de la teoría de la democracia controlada, que existe. Hoy la comparte todo el mundo. Primero la introdujo Huntington en el pensamiento occidental-burgués sobre la democracia, orientándola especialmente hacia el Tercer Mundo[10].

Para hacer eso, solamente hacía falta el sujeto de la democracia objetiva. Para Huntington ya no lo eran las «relaciones socialistas de producción», sino las relaciones capitalistas: el mercado. Todo lo otro seguía igual, con cambios de palabras. En el lugar del «centralismo democrático» puso la «democracia controlada». Evidentemente, los controladores de la «democracia controlada» tampoco en la sociedad burguesa pueden resultar de elecciones democráticas, sino están por encima de ellas. Juzgan, descalifican y falsifican siempre y cuando sus resultados no son «democráticos». Estos controladores en América Latina hoy son los aparatos militares juntos con el gobierno de EE.UU. Una réplica de la concepción staliniana de la democracia en

10 S. Crozier, W. - Huntington S. - Watanuki J.: The crisis of democracy. Report on the governability of democracies to the Trilateral Commission. New York, 1975.

aplicación en América Latina, que linda con lo cómico, se encuentra en el documento Santa Fe II[11]. Según este documento, para el carácter democrático de las sociedades latinoamericanas es completamente secundario, si sus gobiernos son elegidos o no. Las dictaduras pueden ser muy bien más democráticas que los gobiernos elegidos. Si la sociedad es democrática o no, es un resultado objetivo. Una sociedad es democrática siempre y cuando se pronuncia en contra del intervencionismo del Estado y en favor del mercado. Los controladores son los militares y las instituciones multinacionales de finanzas, que están incuestionadamente por encima de cualquier opinión popular democrática. El problema central de los autores del manuscrito es el problema de la «hegemonía», el cual discuten citando a Gramsci. Esta hegemonía les parece de importancia clave bajo el punto de vista del control sobre los medios de comunicación.

No se nota ninguna diferencia en el concepto de la democracia. En los dos casos –el caso de la democracia staliniana y de la democracia controlada– se excluyen alternativas en cuanto al dominio de las relaciones de producción. La democracia ya no tiene que ver ni con mayorías, ni con la posibilidad de eligir alternativas. La democracia es a lo sumo una forma de determinar la persona encargada de ejecutar la única alternativa, para la cual no hay otra. Lo que distingue a las doctrinas sobre la democracia, es simplemente la cuestión cuáles son las relaciones de producción –plan total o mercado total – que forman la alternativa, para la cual no hay ninguna otra.

---

11 Lo hacen con plena conciencia: «The Soviets clearly make a distinction between being in government and being in power. This distinction means adressing what is the essence of the regime, that is whether the government form is congruent with the permanent government structure... The U.S. needs to be realistic» (Primera Parte, Sección I).
«Los soviéticos hacen claramente la distinción entre tener el gobierno y tener el poder. En su significado esta distinción se refiere a lo que es la esencia del régimen, es decir, si la forma de gobierno coincide con la estructura permanente del gobierno... Los EE.UU. tienen que ser realistas».
Santa Fe II: A Strategy for Latin America in the Nineties. By the Committee of Santa Fe: L. Francis Bouchey, Roger Fontaine, David C. Jordan, General Gordon Summer, Jr. Ver: Gallardo, Helio: *Crisis del Socialismo Histórico. Ideologías y Desafíos.* DEI. San José, 1991.p. 51.

¿Es eficiente la eficiencia?

Dada la subversión y anulación de todos los valores en nombre de la eficiencia formal, hay solamente una crítica, que el argumento de la eficiencia no puede tan fácilmente borrar del mapa. Resulta de la pregunta: ¿Se puede vivir con eso? Es la pregunta por los resultados, tan enfáticamente negada por las ideologías de la eficiencia. ¿Se puede vivir con los resultados de un mercado totalizado?

Quiero citar la no–persona central de nuestra sociedad:

«En la agricultura, al igual que en la manufactura, la transformación capitalista del proceso de producción es a la vez el martirio del productor, en que el instrumento de trabajo se enfrenta con el obrero como instrumento de sojuzgamiento, de explotación y de miseria, y la combinación social de los procesos de trabajo como opresión organizada de su vitalidad, de su libertad y de su independencia *individual*. La dispersión de los obreros del campo en grandes superficies vence su fuerza de resistencia, al paso que la concentración robustece la fuerza de resistencia de los obreros de la ciudad. Al igual que en la industria urbana, en la moderna agricultura la intensificación de la fuerza productiva y la más rápida movilización del trabajo se consiguen a costa de devastar y agotar la fuerza de trabajo obrero. Además, todo progreso realizado en la agricultura capitalista, no es solamente un progreso en el arte de *esquilmar al* obrero, sino también en el arte de *esquilmar la tierra,* y cada paso que se da en la intensificación de su fertilidad dentro de un período de tiempo determinado, es a la vez un paso dado en el agotamiento de las fuentes perennes que alimentan dicha fertilidad. Este proceso de aniquilación es tanto más rápido cuanto más se apoya un país, como ocurre por ejemplo con los Estados Unidos de América, sobre la gran industria, como base de su desarrollo.

«Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el hombre*»[12].

---

[12] Marx, Carlos: *El Capital*. FCE. México, 1946. págs. 423/424.

Se trata de una crítica a partir de los resultados de la totalización del mercado. Pero la crítica no se efectúa en nombre de valores éticos, sino en nombre de la sobrevivencia de la humanidad. Según esta crítica, la eficiencia formal del mercado desenfrenado lleva a la destrucción de las fuentes de la riqueza, que esta misma eficiencia produce: del hombre y de la naturaleza. La eficiencia se transforma en una competencia de gente, que cortan la rama sobre la cual están sentados, se incitan mutuamente y que celebran finalmente como el más eficiente, el que primero llega al final y cae.

Creo que hoy poca gente duda, que este análisis de Marx efectivamente acierta. Hasta el FMI y el Banco Mundial temen que sea así. Tampoco hay mucha duda de que se trata de un proceso acumulativo que tiende a la catástrofe. El miedo a eso se puede percibir hoy diariamente en cualquier medio de comunicación.

Un sistema de mercados que no está expuesto a resistencias correctivas, se comporta fragmentariamente frente a los conjuntos interdependientes de la división social del trabajo y de la naturaleza. Se trata de una «tecnología fragmentarizada» (piece-meal-tecnology), como lo afirma Popper. Como tal interviene sin ningún criterio de orientación en relaciones interdependientes. Cuanto más se celebra esta tecnología fragmentaria como única tecnología realista, más rápido se destruyen los sistemas interdependientes de la división social del trabajo y de la naturaleza. Una acción orientada predominantemente por los criterios del mercado no puede ni prever ni evitar este resultado.

El sistema del mercado resulta ser un sistema compulsivo. Si se lo deja operar según las indicaciones de su «mano invisible», obliga a la catástrofe. Las chances del mercado y su aprovechamiento son compulsivos, pero tienen que ser calculados fragmentariamente. O se pierde en la competencia, o se participa en la destrucción de los fundamentos de la vida de nuestro planeta. Para ganar en la competencia, se destruyen las fuentes de toda la riqueza. En el sistema compulsivo del mercado no hay sino la alternativa: ahorcado o fusilado. Dado que en

el mercado total la competencia es lo único no tocable, esta competencia promueve el proceso de destrucción.

Si, por ejemplo, la industria química envenena las aguas del Rhin, le exigimos desistir de esta destrucción. Ella, sin embargo, lo recharará, aduciendo el hecho de la competencia. Respetar a la naturaleza cuesta, por tanto aumenta los costos. Eso, sin embargo, significa perder chances de competencia en relación a la industria química de EE.UU. y del Japón. Pero la industria química es demasiado importante como para poder renunciar a ella. En los EE.UU. se protesta igualmente en contra del envenamiento de los lagos del norte por la industria química estadounidense. Sin embargo, esta industria llamará la atención sobre el hecho de que el respeto a la naturaleza aumentó los costos y por tanto obstaculiza la competencia con la industria química alemana. Tampoco los EE.UU. pueden renunciar a su industria química. En Japón resulta una situación parecida. También allí el respeto por la naturaleza disminuiría la capacidad competitiva de la industria, pero Japón también tiene que poder resistir a la competencia de los otros.

Muchas veces estos argumentos en favor de la destrucción compulsiva de la naturaleza son falsos y son usados para engañar al público. Pero muchas veces no. Esta competencia compulsiva existe y marca a las relaciones del mercado. Transforma las condiciones de la sobrevivencia de la humanidad en algo que nadie puede darse el lujo de respetar. Muchas veces, efectivamente, la industria que no participara en este proceso de destrucción, tendría que salir del mercado por el hecho de perder su competitividad. Resulta que todas las industrias participan y usan todo su poder, para poder seguir con este proceso de destrucción. Independientemente de cuáles son los valores subjetivos de los actores frente al hombre y a la naturaleza, el sistema compulsivo del mercado tiende a la destrucción.

Eso lleva a la esquizofrenia de los valores. Se reduce los valores positivos frente al ser humano y a la naturaleza en valores vigentes en ámbitos privados, para conservar la buena conciencia en el ámbito de la esfera del sistema compulsivo del mercado total.

Dado que se considera la competencia como motor exclusivo de la eficiencia, se trata de una eficiencia que conduce a la muerte. Es la eficiencia del suicidio colectivo.

En la tradición del pensamiento teórico burgués se barre a estos argumentos aduciendo la tal llamada «mano invisible» del mercado. Se sostiene la existencia de un mecanismo autorregulado, que asegura por medio de un automatismo, que toda acción humana fragmentaria sea insertada automáticamente en una totalidad equilibrada por el mercado[13].

Sin embargo, esta mano invisible tiene una tendencia al equilibrio solamente en mercados parciales, y precisamente no en relación con los sistemas interdependientes de la división social del trabajo y de la naturaleza. En relación a estos produce un proceso mortal hacia la catástrofe y ningún equilibrio. El mercado como sistema compulsivo se impone como mercado total y crea tendencias compulsivas que llevan a la continuación del proceso de destrucción. Parece haber algo como un complot o una conjura y la destrucción parece ocurrir según un solo gran plan. Pero no se trata de una conjura, sino precisamente de una «mano invisible», que produce un resultado «como–si» hubiera un único plan de destrucción.

---

[13] El mismo Max Weber defiende esta tesis con las palabras siguientes:
«Este fenómeno: el que una orientación por la *situación de intereses escuetos,* tanto propios como ajenos, *produzca efectos análogos a los que se piensa obtener coactivamente –muchas veces sin resultado– por una ordenación normativa,* atrajo mucho la atención, sobre todo en el dominio de la economía; es más, fue precisamente una de las fuentes del nacimiento de la ciencia económica». Weber, Max: Conceptos sociológicos fundamentales. §4. En: Weber, Max: *Economía y sociedad.* Fondo de Cultura Económica. México, 1944 ,p.24.
También aquí el mercado mundial es el juicio final. Produce una situación, que la moral tradicional querría alcanzar por el llamado al cumplimiento de normas, con lo cual fracasó. Pero ¿dónde está la neutralidad de valores de la ciencia, si eso es cierto? Si el mercado –la «orientación por la *situación de intereses escuetos,* tanto propios como ajenos»– crea una situación tal, entonces los valores y su discusión son accesibles a la ciencia: los valores de la ética tradicional describen lo que es la tendencia del mercado. Entonces valor es aquello a lo cual el mercado automáticamente tiende. Por tanto, la ciencia puede derivar valores y lo hace constantemente. Lo que no puede mostrar la ciencia, sería en este caso, si el hombre también «debería» realizar estos valores accesibles a la ciencia, que ahora corresponden a la «realidad». En todos sus escritos metodológicos Weber sostiene algo muy diferente, es decir: que la ciencia no puede derivar valores.

El heroismo del suicidio colectivo

La sociedad que no admite alternativas, es la sociedad que, fuera del ámbito estrictamente privado, no admite valores que podrían poner en cuestión el resultado de su sistema de coordinación de la división social del trabajo. Cuanto más excluye alternativas, más destruye a los valores, que tendría que respetar para asegurar su propia sobrevivencia.

Eso, sin embargo, por lo menos es parcialmente consciente. Lo atestigua el hecho de que hoy vuelve en el mundo occidental burgués la celebración del heroísmo del suicidio colectivo. No se puede vivir en una sociedad sin alternativas, a no ser que se acepte la catástrofe que se anuncia como un heroísmo. Por eso, se extiende de nuevo una cultura del suicidio colectivo.

Aquí también hay un problema del pensamiento de Marx. Marx creía que la toma de conciencia con referencia a la tendencia a la destrucción llevaría inevitablemente a la conversión y a la búsqueda y aceptación de las alternativas necesarias. Pero evidentemente eso no es el caso. La humanidad puede aceptar y celebrar su suicidio colectivo. Hay hoy una tendencia clara de este tipo. Por eso Nietzsche vuelve a ser de nuevo nuestro clásico. En Marx se puede leer lo que hemos perdido. En Nietzsche, adónde vamos. A la utopía, de la cual se sostiene que, porque quiere el cielo en la tierra, produce el infierno, nuestra sociedad sin alternativas opone la mística del suicidio colectivo. A la posibilidad del infierno en la tierra opone su seguridad. Para no ser sorprendido con los ojos cerrados por la utopía, se marcha al infierno con los ojos abiertos.

Nuestra sociedad lo toma en serio: no admitir ninguna alternativa.

El resultado no es siempre un simple heroísmo, sino muchas veces también un pesimismo postmoderno que goza el suicidio colectivo. Dennis Meadow, el coordinador del informe del Club de Roma sobre los «Límites del Crecimiento» respondió a la pregunta, si no querría hacer hoy un trabajo de importancia parecida:

«Suficiente tiempo he tratado de ser un evangelista global, y he tenido que aprender que no puedo cambiar el mundo. Además, la humanidad se comporta como un suicida, y no tiene sentido argumentar con un suicida, una vez que haya saltado de la ventana»[14].

Eficiencia, calculabilidad y ética

¿No es eficiente la eficiencia? ¿O no es suficientemente eficiente? Evidentemente, hay que tener dudas sobre la eficiencia de la producción de la riqueza, si esta destruye acumulativamente las mismas fuentes de esta riqueza producida. La eficiencia se hace ineficiente, ocurre la «irracionalidad de lo racionalizado» de la cual hablaba Max Weber. Una producción es eficiente solamente si reproduce las fuentes de la riqueza producida.

Cuando se habla de eficiencia en este sentido, se usa ciertamente un concepto de eficiencia diferente de lo que es usado en nuestra sociedad, cuando se rechaza a las alternativas en nombre de la eficiencia. El *concepto de eficiencia fragmentaria* de nuestra sociedad no se preocupa de las fuentes de la riqueza. Recién al introducir un *concepto de eficiencia reproductiva,* surge un conflicto. Lo que es eficiente en términos del primer concepto, puede ser ineficiente en términos del segundo y viceversa.

La producción de la riqueza tiene que hacerse en términos tales, que las fuentes de la riqueza –el ser humano y la naturaleza– sean conservadas, reproducidas y desarrolladas juntas con la riqueza producida. Sin este concepto de eficiencia reproductiva la eficiencia fragmentaria del mercado pierde toda orientación y no puede sino tender a la destrucción de las fuentes de la riqueza. Por eso, resulta siempre más de una importancia decisiva, desarrollar este concepto de la eficiencia reproductiva y de canalizar y limitar bajo este punto de vista el sistema compulsivo del mercado. No se trata simplemente de nuevos valores: una valorización ética nueva del ser humano y de la naturaleza.

---

[14] Der Spiegel. Nr. 29/1989. p.118.

En cuanto que el mercado como mercado total no tiene otro límite sino su propia arbitrariedad, cualquier valor nuevo queda sin efecto y no se puede imponer sino en el ámbito estrictamente privado.

¿Es calculable esta eficiencia reproductiva? Cualquier calculabilidad es fragmentaria. Para poder calcular con certeza la eficiencia reproductiva, habría que tener un conocimiento ilimitado y perfecto. Por esta razón, cualquier cálculo es provisorio y no puede jamás sustituir la decisión. Esta decisión no es técnica. Con todos lo cálculos ocurre que no se puede saber ex ante los efectos de lo no calculado o no calculable sobre los riesgos resultantes. Cualquier olvido aparentemente insignificante puede resultar en el fracaso del todo: causa pequeña, efecto grande.

Para que se pueda asegurar la eficiencia reproductiva, precisamente no se la debe reducir al cálculo puro. De otra manera, no se puede asegurarla. En nombre de la eficiencia reproductiva hay que establecer límites, que no pueden ser calculables o resultado de algún cálculo. No se puede asegurar la eficiencia reproductiva sino trascendiendo la propia calculabilidad. No se la puede asegurar, sino renunciando en cierto grado al mismo cálculo.

Hace falta ponerle unos límites a la eficiencia fragmentariamente calculada, que ellos mismos no pueden ser resultado de un cálculo. De otra manera no se puede asegurar la eficiencia reproductiva. Sin embargo, límites de este tipo son valores, que aseguran la eficiencia reproductiva al limitar el espacio, en el cual la decisión legítimamente puede ser tomada sobre la base de cálculos fragmentarios.

Pero estos valores no pueden resultar de ningún cálculo. Se derivan del reconocimiento mutuo entre seres humanos, que incluye un reconocimiento de la vida de la propia naturaleza. El cálculo no determina valores. Es nihilista y disuelve a los valores. Donde ya no le quedan valores por disolver, se desvanece él mismo. Es un vampiro, que vive de la sangre de los vivos. Cuando ya no vive nadie, no puede vivir tampoco.

Por tanto, hay una relación entre valores y eficiencia. Sin embargo, si se somete a los valores al cálculo de la eficiencia fragmentaria, esta los disuelve y al fin ni hay más eficiencia

fragmentaria tampoco. Valores de convivencia no pueden surgir en nombre de la eficiencia. Pero el reconocimiento de estos valores es el punto de partida de la posibilidad de asegurar la eficiencia reproductiva y con ella hacer posible la vida para el futuro.

Se trata del problema del elemento cualitativo en los análisis cuantitativos. Las ciencias empíricas en general –y no solamente la ciencia económica– tratan todavía hoy el elemento cualitativo de los valores humanos como algo que no compete a la ciencia. Se lo trata con desdén. Está empeñada en reducir todo lo cualitativo a lo cuantitativo, desembocando en un simple utopismo, que intenta realizar lo cualitativo de los valores humanos por una carrera infinita –de mala infinitud– en lo cuantitativo. Hasta la «mano invisible» de Adam Smith y las ilusiones de los teóricos de la teoría económica neoclásica sobre la tendencia al equilibrio del automatismo del mercado, no son más que utopismos de este tipo[15].

El físico Rutherford tiene una expresión famosa, que refleja esta ceguera utopista de las ciencias empíricas modernas con las palabras siguientes:

«Qualitative is nothing but poor quantitative». (Lo cualitativo no es más que pobreza en lo cuantitativo)[16].

A través de toda ciencia empírica corre un fantasma. Es el fantasma de la omnisciencia, que es el presupuesto necesario para poder reducir lo cualitativo a lo cuantitativo. Este fantasma omnisciente tiene dos caras. Una cara es la del ser omnisciente, que actua en el mundo, que la ciencia empírica se imagina. Empieza a correr en la física con el diablito de Laplace, para seguir en las ciencias económicas con el participante en el mercado de la teoría de la competencia perfecta, que actúa con conocimiento perfecto. Sigue corriendo por las teorías de la planificación económica perfecta, en las cuales hay algún planificador perfecto, que tiene esta misma omnisciencia, que

---

[15] Ver: Hinkelammert, Franz: *Crítica a la Razón Utópica.* DEI, San José, 1984 (275 pp.).

[16] Ver la discusión de este problema en: Ibáñez, Jesús: El Regreso del Sujeto. La investigación social de segundo orden. Amerinda. Santiago de Chile,1991. p.71.

tiene cada participante del mercado en las teorías económicas neoclásicas. Esta es una cara del fantasma, que la ciencia empírica usa para hacer desaparecer lo cualitativo en favor de lo cuantitativo. La otra es un diablito al revés del diablito de Laplace, que empieza a correr por las ciencias empíricas desde Adam Smith. Se llama «mano invisible» o «providencia». Hace por automatismo de las estructuras de la realidad, que los actores, sin tener conocimiento perfecto, producen resultados, como si tuvieran conocimientos perfectos. El conocimiento perfecto no desaparece, sino es desplazado desde los actores, de los cuales se sostiene que no lo tienen, hacia alguna estructura, mágica que opera como-si lo tuviera. Prigogine hace entrar estas ilusiones en las ciencias naturales, sosteniendo que el caos produce el orden, lo que es simplemente la mano invisible de Adam Smith ahora transferida desde las estructuras del mercado a todas las estructuras de la naturaleza[17]. Esta misma tesis ya la encontramos antes en el Marqués de Sade[18]. Al ser sustituido el actor con conocimiento perfecto de las teorías económicas neoclásicas por las teorías neoliberales (Hayek sobre todo), vuelve el fantasma de la mano invisible en la teoría económica[19]. La ciencia natural, que con Prigogine ha importado la mano invisible de Adam Smith, hoy la vuelve a exportar al pensamiento económico con una nueva autoridad –la autoridad de la ciencia natural– que es una autoridad completamente dogmática, para reforzar lo que los neoliberales ya habían redescubierto.

Este fantasma con su cabeza de Janus corre a través de las ciencias empíricas. Sin embargo, tiene la gran falla de ser precisamente un fantasma cualitativo. Recurriendo a este

---

[17] Prigogine, Ilya/ Stengers, Isabelle: *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia.* Alianza. Madrid, 1983.

[18] «En el siglo XVIII, la idea de que el desorden implica necesariamente un orden adquiere una fuerza conquistadora. Sade reconoce así la obra de 'la mano sabia de la naturaleza'; ella 'hace nacer el orden del desorden y, sin desorden, no llegará a nada; tal es el equilibrio profundo'». Citado según Balandier, Georges: *El Desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento.* Gedisa. Barcelona, 1989. p.173.

[19] Hayek sostiene precisamente, que el mercado funciona como-si los actores tuvieran conocimiento perfecto, sin tenerlo. Se inspira en la filosofía del como-si de Vaihinger. Ver: Vaihinger, Heinrich: *Die Philosophie des Als-ob.* (*La filosofía del como-si*). Leipzig, 1911.

fantasma cualitativo, las ciencias empíricas pretenden comprobar lo que dice Rutherford, que «lo cualitativo no es más que pobreza en lo cuantitativo». Toda esta tesis es comprobada por medio de la introducción de un concepto cualitativo, para comprobar que no hacen falta conceptos cualitativos. La misma comprobación es una contradicción. Demuestra lo contrario de lo que se pretende comprobar, es decir, demuestra, que no hay ciencia cuantitativa posible sin conceptos cualitativos previos. La conclusión puede ser solamente: al no disponer de ningún sujeto omnisciente y al no haber ninguna estructura que actúe como si fuera omnisciente, tenemos que introducir conceptos cualitativos. Hay un límite de factibilidad humana, que hace cualitativamente imposible la reducción de lo cualitativo a lo cuantitativo. Hacer el intento de esta reducción desemboca en un proceso de mala infinitud, que a la postre lleva a la destrucción de la misma humanidad y de la naturaleza.

Esta misma contradicción es notable en el siguiente texto de Konrad Lorenz:

«En sus esfuerzos analíticos, el investigador no debe olvidar jamás que las características y las leyes de todo el sistema así como de todos sus subsistemas tienen que ser explicados a partir de las características y leyes de aquellos subsistemas que se encuentren en el plano de integración siguiente hacia abajo. Eso solamente es posible *si se conoce la estructura,* en la cual los subsistemas se integran en este plano hacia una unidad superior. *Bajo el supuesto de un conocimiento perfecto de esta estructura, en principio* se puede explicar cualquier sistema viviente, también el más superior, en todos sus efectos, *de una manera natural, sin recurrir a ningún factor extranatural*»[20].

Lorenz aduce, como prueba para que el conocimiento humano no tenga que recurrir a ningún factor extranatural, un argumento que presupone precisamente una condición extranatural, es decir, el «supuesto de un conocimiento perfecto de esta estructura». Si eso fuera su único argumento, prueba

[20] Ver: Lorenz, Konrad, Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens. (*El revés del espejo.* Intento de una historia natural del conocimiento humano) Piper. München-Zürich 1983. S.53/54.

lo contrario, es decir, prueba que la condición del conocimiento, que no recurre a ningún factor extranatural, es precisamente, una condición extranatural. Él desemboca en una contradicción insalvable.

Lorenz no se preocupa mucho de las formalidades del trabajo científico. En una entrevista dice lo siguiente:

«Lorenz: Pero cualquier originalidad consiste en la falta de lectura. Yo soy un hombre poco formado, pero a pesar de eso escribí en 1942 una refutación de Immanuel Kant.

«Spiegel: El resultado era su libro principal *El revés del espejo*. ¿Qué lo llevó a retomar este tema precisamente en el campo de prisioneros ruso?

«Lorenz: Porque estaba recluido y no me quedaba otra que filosofar. Si en este tiempo hubiera leído a Kant, posiblemente no hubiera escrito mi libro.

«...No, lo leí recién después de la guerra. En el fondo, a Kant no se lo puede leer, solamente se lo puede traducir al alemán.

«Spiegel: ¿Usted nunca ha trabajado la crítica de la razón pura y de la razón práctica?

Lorenz: No, jamás»[21].

¿Se puede refutar una tesis, sin conocerla? Lorenz puede. El resultado es la ligereza completa, con la cual trata los argumentos. La misma ligereza es muy común en las ciencias empíricas, que se jactan de ser las únicas ciencias.

De hecho, Lorenz refuta con la cita dada anteriormente por nosotros, la refutación de Kant, que él pretende haber realizado. El ser omnisciente, que él introduce, es el sujeto transcendental que pretende haber eliminado en el mismo libro.

Una argumentación casi igual da Wittgenstein en su *Conferencia sobre ética*.

«Supongamos, que uno de Ustedes fuera omnisciente.... en el caso de que escribiera todo lo que sabe en un gran libro, entonces este libro contendría la descripción completa del mundo. Quisiera ahora llamar la atención sobre el hecho, de que

---

[21] Der Spiegel, Nr.45/1988. p.261/263.

este libro no contuviera nada que podríamos llamar un juicio ético, nada que implicaría lógicamente un juicio de este tipo»[22].

De nuevo, se elimina la ética por la introducción de un fantasma omnisciente y se supone, por lo menos así parece, desde su punto de vista, todos los juicios son juicios de hecho (juicios denotativos), introduce el ser cualitativo omniscente, para comprobar que juicios cualitativos sobran. Lo que no se le ocurre siquiera a Wittgenstein, es que la ética existe por la razón de que no somos seres omniscientes. Se trata de un límite de factibilidad, no de un todavía-no. También el fantasma omnisciente de Wittgenstein es un sujeto trascendental. Desemboca en la creencia de que la realidad es como-si fuéramos omniscientes. El resultado es la destrucción de la realidad misma.

El fantasma omnisciente muchas veces también es todopoderoso. Cuando Einstein dice: «Gott würfelt nicht» (Dios no juega a los dados), entonces vuelve a crear el diablito de Laplace, concediéndole ahora la capacidad de jugar a los dados con todo el universo. Aunque no usa –según Einstein– esta capacidad, evidentemente la tiene.

Sin duda, este fantasma omnisciente y todopoderoso, que corre a través de las ciencias empíricas –tanto naturales como sociales, es el sucesor del supremo ser de Aristóteles hasta el Dios de la escolástica. Del Dios de los filósofos ha pasado a ser el fantasma de las ciencias empíricas. Sigue siendo un Dios raquítico, sacrificial y sumamente cruel, que indica a la humanidad el camino hacia la destrucción en su autoinmolación.

En esta nuestra conclusión, descansa la necesidad del reconocimiento de valores humanos en términos cualitativos, no reducibles a ningún cálculo fragmentario. Sin embargo, se puede comprobar que el reconocimiento de estos valores es necesario, porque sin su reconocimiento la humanidad no puede vivir. Pero este argumento no contiene ningún cálculo fragmentario, sino una relación con la totalidad del mundo, vista como un sistema interdependiente cuyo conocimiento en detalle nos está vedado. Por eso es un argumento racional, sin ser producto

---

22 Wittgenstein, Ludwig. V*ortrag über Ethik*. (Conferencia sobre ética). *Surkamp*. Frankurt a/M, 1989. p.12.

de un cálculo. La conclusión sigue precisamente del hecho de la imposibilidad de calcular esta totalidad. Sigue, por tanto, del reconocimiento de los límites de la factibilidad humana, que hasta ahora ninguna ciencia empírica ha hecho.

Un famoso discurso del jefe de los pieles rojas Seattle, expresa esta misma relación:

«Nosotros sabemos esto: la tierra no pertenece al hombre. El hombre pertenece a la tierra. Nosotros sabemos esto: Todas las cosas están relacionadas, como la sangre que une a una familia. Todas las cosas están interrelacionadas entre sí. Todo lo que sucede a la tierra, sucede a los hijos de la tierra, sucede a los hijos de ella. El hombre no trama el tejido de la vida. Él es, sencillamente, una pausa en ella. Lo que él hace a ese tejido, lo hace a sí mismo»[23].

Esto no es algo como una renuncia al antropocentrismo. El ser humano no puede pensar sino en términos antropocéntricos. El antropocentrismo es una condición -ontológica- del pensamiento. Sin embargo, lo que en la tradición occidental aparece como antropocentrismo, no pone al hombre en el centro del pensamiento sobre sí mismo y sobre la naturaleza. Sustituye al hombre por abstracciones, en especial por el mercado y el capital. Es un mercadocentrismo o un capitalocentrismo. Quita al ser humano su lugar central para destruirlo junto con la naturaleza. Al poner al ser humano en el centro, el mercado y el capital tienen que dejar de estar allí. Recién así es posible poner realmente en el centro al ser humano.

Sin embargo, poniéndose el hombre en el centro, resulta que no puede serlo, sin poner la naturaleza junto con él. Como lo dice Seattle: «Lo que él hace a ese tejido (de la naturaleza), lo hace a sí mismo». El hombre no se puede poner en el centro, si lo hace en contra de la naturaleza. Resulta la paradoja: Cuando se pone en el centro, tiene que dejar de ponerse allí. La afirmación del antropocentrismo lleva al límite de la disolución de este mismo antropocentrismo. Sin embargo, queda vigente el antropocentrismo: El hombre es aquel ser natural, del cual depende la sobrevivencia de la propia naturaleza.

---

[23] Ver Diálogo Social. Panamá, Año XVI, Nr 154. Marzo, 1983.

Sin embargo, la expresión de Seattle vale también al revés: Lo que el hombre hace a sí mismo, también lo hace al tejido de la naturaleza. Efectivamente, el hombre occidental trata a la naturaleza como se trata a sí mismo y a sus congéneres. Destruye a la naturaleza como a sí mismo. Cuando Seattle añade: «Después de todo, puede que seamos hermanos», dice también que la única manera que el hombre salve la naturaleza, es aceptar una relación de hermanos con todos los otros seres humanos. La guerra que surge, destruye a la naturaleza que se quiere salvar por la violencia. No se puede salvar la naturaleza sacrificando a los hermanos. Sin embargo, eso vuelve como la ilusión de Occidente. Occidente siempre ha intentado salvar la humanidad por el genocidio de una parte de ella; ni los países del socialismo histórico han escapado a esta regla[24]. Hoy aparece de nuevo esta ilusión, que esta vez se vincula con la salvación de la naturaleza: sacrificar una parte de la humanidad -la del Tercer Mundo-, para salvar la naturaleza como un arca de Noé para el resto. Siempre una buena parte de la preocupación ecológica insinúa este camino. Si el Occidente cae de nuevo en su ilusión del genocidio salvífico y sacrificial, será el final de la humanidad entera[25].

Este reconocimento de los valores humanos, sin embargo, sigue siendo paradójico. Tienen que ser reconocidos como valores, sin calcular su utilidad fragmentaria, para que tengan el efecto de sostener un mundo en el cual toda decisión se sigue basando en el cálculo fragmentario. Por eso es un reconocimiento conflictivo, que tiene que asumir esta conflictividad sin pretender eliminarla. Puede subordinar el cálculo fragmentario y con él el mercado, pero no puede hacerlos desaparecer. Se trata ahora de una política que no es reducible a la técnica, sino que reclama sabiduría y humanismo.

---

24 Ver: Hinkelammert, Franz J.: *Sacrificios Humanos y Sociedad Occidental: Lucifer y la Bestia.* DEI. San José, 1991.

25 Brisson, Maryse: *Esperanzas que matan. Pasos.* DEI, San José. Nr.32. Noviembre/diciembre 1990.

¿Es el mercado total una alternativa?

¿Hay una alternativa para el viaje al abismo? La alternativa es frenar o interrumpir la carrera. Pero, ¿es la continuación del viaje al abismo una alternativa para la disminución de la velocidad o la interrupción del viaje? Con seguridad no lo es. El mercado total ofrece la continuación del viaje al abismo como la única alternativa para todas las propuestas de frenar o interrumpir.

Seguramente, la alternativa al mercado total no puede ser la abolición del mercado. El problema es el mercado total, en cuyo nombre se procede a la totalización de la eficiencia fragmentaria, lo que es mistificado ideológicamente por alguna «mano invisible». Ocurre entonces un proceso de destrucción acumulativa. Al no admitir ninguna alternativa, se mistifica este proceso de destrucción como el único camino posible.

Si una sociedad sostiene de sí misma, que no hay alternativa para ella, entonces, de hecho, no nos aclara si realmente hay alternativas o no. Esta sociedad sólo nos dice algo sobre sí misma. Nos dice que ella es una sociedad que no admite ninguna alternativa. Una sociedad que dice de sí misma que no hay alternativa para ella, pone frente a todo el mundo la cuestión del poder. Eso siempre ocurrió y sigue ocurriendo en nombre de alguna ley metafísica de la historia, que puede ser tanto la ley del derrumbe necesario del capitalismo, como también al revés, de la victoria necesaria de las leyes del mercado. Cuando se pone la cuestión del poder, siempre aquél que la pone sostiene que la historia está de su lado y que su victoria es el fin de la historia.

¿Hay alternativas? El ser humano no sería humano si no hubiera alternativas. Siempre hay alternativas. La alternativa al cobro de la deuda externa del Tercer Mundo es no cobrarla, habiendo muchas alternativas intermedias. Realizar estas alternativas, ciertamente implica muchos problemas técnicos complicados. Pero todos son solucionables. La alternativa a la guerra de Irak era no hacer la guerra. También en este caso había soluciones intermedias y problemas técnicos relacionados. La alternativa al mercado mundial como mercado total es

un Nuevo Orden Mundial de los mercados, de las finanzas y del medio ambiente. También eso implica muchos problemas técnicos complicados. Pero las alternativas son posibles.

¿Hay entonces alternativas? Desde el punto de vista de la sociedad que sostiene que no hay alternativas para ella, efectivamente no las hay, si esta sociedad tiene el poder para impedirlas. La pregunta por las alternativas se ha transformado en una cuestión del poder. ¿Hay una alternativa al cobro de la deuda externa del Tercer Mundo? La sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella, dará, si tiene el poder suficiente, la prueba de que no hay ninguna alternativa. Esta prueba no es teórica, sino es una prueba del poder.

Por un lado, se da esta prueba en el plano de la argumentación por denunciación. Por el hecho de que cualquier realización de alguna alternativa conlleva problemas técnicos complicados, se puede denunciar a las alternativas como ingenuas en nombre de estos problemas técnicos. Eso presupone que la mayor parte de los «técnicos» declare en nombre de la técnica el sin sentido de la alternativa. Pero, dado el hecho de que la gran mayoría de los técnicos trabaja en instituciones que declaran esta sociedad una sociedad para la cual no hay alternativas, para cualquier técnico se transforma en un riesgo profesional admitir la posibilidad técnica de alternativas. Por eso bancos, ministerios, instituciones internacionales y cualquier empresa determinan lo que será la opinión de sus técnicos. Si existe a la vez un control suficientemente grande sobre los medios de comunicación, se da fácilmente, en nombre de su no-factibilidad técnica, una condena casi unánime de todas las alternativas. Se las pinta de ingenuas e ilusorias. Este juicio mayoritario desemboca fácilmente en un juicio tautológicamente unánime, en cuanto se declara, a todos aquellos que consideran alternativas como viables, como personas sin comprensión científica y técnica. El resultado tautológico es: todas las personas con conocimiento técnico concuerdan en que no hay alternativas, porque si alguien tiene conocimiento científico o técnico, está de acuerdo de que no hay alternativas. Quien considera factible una alternativa, demuestra, por considerarla factible, que no tiene conocimientos científicos y técnicos suficientes.

Pero no solamente por argumentación denunciatoria se destruye cualquier alternativa. Eso se hace también en la propia realidad. Mercado Mundial, Juicio Final. Donde el mercado mundial es el juicio final, el mismo mercado mundial decide p.e. la imposibilidad de no pagar la deuda externa. El mercado mundial produce una situación tal, que se originan, para cualquier país que intentara no pagarla, consecuencias todavía más nefastas de las que se dan en el caso de pagarlas. De esta manera, el propio mercado mundial y la realidad comprueban que no hay alternativa. Castiga tan espantosamente a un país que se opone al pago, que al final ningún país –hoy ni Cuba– se atreve a declararse en contra. Se da la prueba de que la propia realidad dictamina los valores de una manera tal, que ninguna alternativa resulta viable. Demuestra, que cualquier alternativa es más catastrófica que el pago de la deuda y la aceptación del ajuste estructural.

Sabemos que de hecho no es el mercado mundial quien actúa así, sino poderes económicos, que influyen sobre las condiciones del mercado de una manera tal, que las consecuencias producidas por el mercado tengan esta orientación. Eso es ciertamente una cuestión de poder. Pero, si se tiene el poder, se puede asegurar una condena sobre cualquier alternativa, que posteriormente es cumplida por la realidad del mercado mundial mismo[26].

Cuando el secretario general del FMI, Camdessus, visitaba Costa Rica en 1990, un periodista le preguntó por los costos que para el país significaban el pago de la deuda y el ajuste estructural. Contestó:

---

[26] Cuando al inicio de los años 80 la *UNESCO* presentó un proyecto de una nueva agencia de noticias internacional con el propósito de asegurar un mejor servicio de noticias desde el punto de vista del Tercer Mundo, que debía trabajar complementando las agencias de noticias dominantes de los países del norte, se trataba de la perspectiva de un sistema de información alternativo para el mundo. Para mostrar que esta alternativa no era «realista», los EE.UU. se salieron de la *UNESCO*, mientras Inglaterra cortó sus aportes financieros, llevándola ambos en conjunto al borde del colapso financiero. Sin los aportes financieros de ambos la *UNESCO* no podía existir. El resultado mostró que la alternativa era «utópica».
EE.UU. e Inglatrerra argumentaban que esta nueva agencia iba a poner en peligro la libertad de información. Sabemos hoy para quién podría haber sido peligrosa. Habría estado en peligro el dominio planetario sobre los medios de comunicación que se mostró durante la guerra de Irak.

«La cuestión es cuál sería para el pueblo de Costa Rica el costo de no ajustar sus estructuras. El costo podría ser la interrupción del financiamiento interno, reducción de la inversión, paralización de un acuerdo de renegociación de la deuda, interrupción de las importaciones. El costo sería la recesión».

«Nuestra posición no es exactamente la de recomendar ni imponer medidas, nuestra posición es la del diálogo».

«Pero el hecho de que las metas no hayan sido respetadas y que nosotros hayamos suspendido los desembolsos, no significa un castigo, sino una realidad a la cual se enfrenta el país adaptando sus políticas. Luego nosotros desembolsaremos»[27].

Mercado Mundial, Juicio Final. Lo que Camdessus nos dice, es que se destruirá la economía de un país que busque alternativas al pago de la deuda externa. Esta destrucción la considera la prueba de que no había ninguna alternativa. Pero no admite ninguna responsabilidad humana, aunque el FMI sea el instrumento para llevar a cabo esta destrucción: ejecuta lo que la realidad exige. Ni castiga. La realidad castiga y determina por el castigo los valores que hace falta cumplir.

¿Tenía Nicaragua una alternativa, después de que los sandinistas derrotaron a Somoza y subieron al poder? Como se considera dogmáticamente, que no hay alternativas a la sociedad burguesa del mercado total, era previsible que los sandinistas no podían presentar alguna. El bloqueo económico y la guerra de EE.UU. en contra de Nicaragua por medio de la «contra»dieron la prueba, la economía nicaragüense fue arruinada. No había alternativa, la prueba era concluyente.

Una sociedad que sostiene de sí misma que no hay alternativa para ella, es, de una manera tautológica, infalible, si tiene el poder suficiente. Al poner la cuestión del poder y destruir las alternativas posibles, da la prueba de que no hay alternativas. De esta manera puede comprobar que es el fin de la historia y

---

27 *La Nación*, San José, 5.3.90.

que la historia está de su lado[28]. Pero si no se logra ir más allá de esta sociedad, realmente termina la historia. Si realmente el capitalismo es el fin de la historia, como nos dice Fukuyama, es también una cuestión del poder[29]. Depende de si tiene el poder de dar la prueba.

¿Hay alternativas? Desde el punto de vista de una sociedad que sostiene de sí misma que no hay alternativa para ella, y que tiene el poder para destruir todas las alternativas, eso es una simple cuestión metafísica. ¿De qué sirve una discusión sobre la posibilidad de alternativas, si no se puede realizarlas; porque aquel, que sostiene que no hay alternativas, tiene el poder de destruirlas todas?

Desde el siglo XIX el socialismo revolucionario concluyó que era necesario poner también la cuestión del poder, para poder realizar alguna alternativa. Sin embargo, por su parte desembocó en una sociedad que sostenía de sí misma también, que no había alternativa para ella y que, por tanto, tenía que destruir por su parte todas las alternativas que surgieran. Se dio como resultado, que en el conflicto de los sistemas de capitalismo y socialismo, ambos constituyeron sociedades que sostenían que no había alternativa para ellas. Se trata de un conflicto en el cual las dos partes en conflicto se asemejan como la imagen en el espejo. Ambos se desarrollaron en la dirección de una totalización a partir de su institución central, que está marcada por las relaciones de producción. Por tanto, en el conflicto de sistemas se confrontan mercado total y planificación total.

---

28 Hannah Arendt habla en este contexto de propaganda totalitaria:
«La afirmación de que el Metro de Moscú es el único en el mundo es una mentira sólo mientras que los bolcheviques no tengan el poder para destruir a todos los demás. En otras palabras, el método de predicción infalible, más que cualquier otro método propagandístico totalitario, denota su objetivo último de conquista mundial, dado que sólo en un mundo por completo bajo su control puede el dominador totalitario hacer posiblemente realidad todas sus mentiras y lograr que se cumplan todas sus profecías». Arendt, Hannah: *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, 1974. p.435
«Entonces, toda discusión acerca de lo acertado o erróneo de la predicción de un dictador totalitario resulta tan fantástica como discutir con un asesino profesional sobre si su futura víctima está muerta o viva, puesto que matando a la persona en cuestión el asesino puede proporcionar inmediatamente la prueba de la veracidad de su declaración». Op.cit. p.435.

29 Fukuyama, Francis: *The End of History?* The National Interest-Summer - October 1989.

Sin embargo, se mostró que en un conflicto tal, el capitalismo del mercado total tiene el poder de destruir como alternativa al socialismo del plan total. Hoy, éste prácticamente ha terminado. La razón no es casual. Se demostró que solamente el capitalismo total puede producir los medios totales. Como resultado, sus poderes centrales lograron el poder total sobre el mundo y pudieron constituir con el mercado la primera institución total con dominio mundial. Se ve eso ya en el hecho de que hoy prácticamente no hay más asilo político. Tampoco hay medios de comunicación capaces de criticar el sistema. Tampoco sirve la radio de onda corta para tener noticias desde afuera, si ya no hay ningún afuera. La libertad de opinión en los medios de comunicación ha perdido su sentido, cuando estos suponen que vivimos en una sociedad para la cual no hay alternativa. El control de opiniones es ahora planetario, lo que hemos experimentado por primera vez en la información sobre la guerra de Irak. No había información alternativa en el mundo entero, todos los medios de comunicación repitieron lo mismo. Todos se transformaron en Radio Eriwan. La libertad de opinión se retiró a las publicaciones del tipo samisdat de los grupos de solidaridad y otros grupos marginales. El sistema se transformó en sistema total[30].

¿Hay alternativas? Esta no es la pregunta por modelos de escritorio. Tampoco es la pregunta por salidas «realistas». Hay modelos de escritorio y salidas realistas. Sin embargo, cuando nos enfrentamos a un sistema que tiene el poder mundial y que destruye todas las alternativas, porque sostiene y por tanto tiene que comprobar constantemente que no hay alternativa para él, entonces no hay alternativa realista. Aunque una alternativa sea realista, no lo es. No existe, aun en el caso, de que se pueda decir que sería una alternativa en el caso de que el sistema la acepte. Como no acepta ninguna alternativa, jamás se puede comprobar el realismo de ninguna.

---

30 Por tanto, la palabra total se ha transformado de nuevo en palabra de moda. Todo se celebra en términos totales. PanAm ofrece en sus vuelos «comodidad total». Aparecen libros –traducidos del inglés– con los títulos «La mujer total», «El hombre total», «La familia total». Se ofrecen «computadores totales» etc. Hasta el Papa quiere sacerdotes con «fe total».

Por tanto, ¿es el capitalismo del mercado total la única alternativa? Entonces es el fin de la historia, y no queda más libertad que aquella para determinar quién es el más apto para ejecutar esta única alternativa que hay. Con eso se terminó también la democracia liberal clásica. Ya no se enfrentan alternativas para competir por los electores, sino la pregunta es, exclusivamente, quién de los competidores realiza mejor lo que ya está determinado como única alternativa. Cualquier persona que todavía osa ofrecer alternativas es ahora estúpido o traidor. En este caso, ya no existe ninguna moral y la libertad humana se reduce a la libertad de elegir el color de su corbata, siendo todavía prohibído elegir el color rojo. En la opinión pública se celebra siempre lo mismo, siempre la única alternativa para la cual no hay ninguna otra. Solamente hay eso y jamás algo diferente.

El espacio de las alternativas potenciales

Teniendo el poder mundial, este sistema solamente puede fracasar por razones que están en el interior de él. Eso también significa que solamente puede fracasar porque nosotros lo hacemos fracasar, siendo nosotros una parte de él. Pero no puede fracasar, porque se le pone la cuestión del poder, porque ya ha conquistado en su favor todo el poder posible. Es poder total y por tanto totalmente corrupto. Es una torre de Babel que esta vez alcanza el cielo como nunca antes. No puede fracasar sino por la confusión de las lenguas y eso significa por sí mismo.

¿Pero por qué debería fracasar? Fracasa a consecuencia de su propio automatismo, de su mano invisible, que tiende a la destrucción acumulativa del ser humano y de la naturaleza. Cuanto más se rechazan alternativas posibles, tanto más rápido es el proceso de destrucción. El sistema se transforma en un dinosaurio, que devora todo y que finalmente ya no tiene nada por devorar. Por supuesto, de alguna manera eso llega a ser consciente. Por eso, aparece el heroísmo del suicidio colectivo, que transforma este proceso de destrucción en una celebración de la muerte y la locura de seguirlo como sentido más alto de la vida. El salvajismo de un mundo que expulsa a los sobrantes, para

transformar el planeta para el resto en su arca de Noé, también es acumulativo y desemboca en el mismo suicidio colectivo, que se realiza en nombre de la lucha en contra del derrumbe y de la nueva destrucción acumulativa que sigue.

Este proceso de destrucción tiene su raíz en el hecho de que cualquier tecnología que se aplica dentro de los criterios de selección del mercado es fragmentaria y por tanto subvierte los sistemas interdependientes de la división social del trabajo y de la naturaleza. Cuanto más se totaliza al mercado como única alternativa para la cual no hay ninguna otra, tanto más se da paso libre a este proceso de destrucción. Una técnica liberada de todas las limitaciones lleva a la destrucción de los fundamentos de la vida humana.

Sin embargo, hay que detener un proceso de destrucción que está en curso. Hay que suspender el criterio de la eficiencia fragmentaria siempre y cuando ésta lleva a la destrucción de los fundamentos de la vida humana. Constantemente hace falta intervenir de una manera tal, que desde el punto de vista de la eficiencia fragmentaria no es eficiente. Sin embargo, visto bajo el punto de vista de nuestras chances de vida, eso es precisamente lo «eficiente».

¿Es el mercado total una alternativa para una economía en la cual el mercado es limitado de esta manera? ¿Es el mercado total, del cual se sostiene que sea la única alternativa frente a todos los órdenes pensables, una alternativa? Es una alternativa solamente para suicidas, que miran el mundo bajo el punto de vista de su heroísmo del suicidio colectivo.

Por eso podemos hablar de un espacio de alternativas potenciales, que tiene que excluir aquellas soluciones aparentes, que no se pueden considerar como alternativas. Se trata de aquellas soluciones cuyas consecuencias llevan al suicidio colectivo de la humanidad. Por esta razón hace falta excluir precisamente aquellas alternativas pretendidas de las cuales se trata en la lucha de los sistemas. Aquellas alternativas, que se presentan como sociedad para la cual no hay alternativas –socialismo staliniano y capitalismo del mercado total–, no son alternativas potenciales. Su afirmación que para ellas no hay

alternativas, revela precisamente que ellos no son alternativas posibles. Cualquier sociedad que sostenga que no hay alternativa para ella, demuestra que ella no es ninguna alternativa. De ella podemos decir a priori, que solamente se puede legitimar por el suicidio colectivo. El socialismo histórico se derrumbó porque no estaba dispuesto a sacar la consecuencia del suicidio colectivo. De igual manera el capitalismo del mercado total se derrumbará en cuanto no tenga esta disposición. No es ninguna alternativa, a pesar de que agresivamente se hace presente como la alternativa única.

De eso resulta el espacio de las alternativas potenciales. Se trata de todas las alternativas imaginables y argumentables que se mueven entre estos dos extremos que no pueden ser alternativas. Se trata de alternativas potenciales en el sentido de alternativas discutibles, cuya factibilidad efectiva será el resultado de una argumentación empírica. Aunque sean alternativas potenciales pueden resultar no factibles para ser sustituidas por otras. Sobre ellas no hay criterio apriorístico. Tal criterio puede haber solamente para los extremos de la totalización, sea por el plan, sea por el mercado.

Por eso, el criterio que decide sobre estas alternativas, no puede ser un principio abstracto. Sin embargo, por encima de estas alternativas potenciales hay un criterio sintético, que tiene que mediar la selección. Se trata del criterio concreto de las posiblidades de vida de todos los seres humanos, que implica la vida de la naturaleza como el fundamento de toda posibilidad de vivir. No es posible sustituirlo por principios abstractos como serían la tasa de crecimiento o la tasa de ganancia. Pero es un criterio universalista. Es el criterio del universalismo del ser humano concreto, enfrentado a los universalismos abstractos, sea del mercado, sea del plan central.

Sin embargo, estas alternativas potenciales no serán promovidas por el poder. Además, hoy no puede haber duda de que en su nombre tampoco se puede tomar el poder, lo que siempre desemboca en la sustitución del sistema por su contrario. El extremismo actual del mercado total surgió precisamente por este mecanismo, por el cual antes había surgido el extremismo de la planificación

total. No tiene ningún sentido seguir oscilando entre estos extremos. Eso llevará solamente a la repetición de la historia.

Por otro lado, estas alternativas potenciales son aquellas que en la lógica de la sociedad actual del mercado total, son constantemente destruidas y que no tienen el poder de imponerse. Por el hecho de que son constantemente destruidas y destruibles, llegan a tener el carácter de algo irreal, utópico, metafísico.

La realidad y sus exigencias se transforman en lo irreal y la locura parece ser lo razonable. La sociedad que no admite alternativas se defiende en nombre de la locura: «Cuando todos se vuelven locos, lo racional es volverse loco también». Kindleberger llega a este resultado[31]. Se destruye la misma posibilidad de discutir racionalmente. Lo que dice Kinddleberger, no es más que una de las variantes del heroísmo del suicidio colectivo.

La resistencia como condición de la racionalidad

¿Si esa es la situación, qué se puede hacer?

Primero, el rechazo a volverse loco cuando nuestra sociedad declara la locura como lo racional. Hace falta rechazar esta racionalidad de la muerte. Esa es la condición de todas las alternativas posibles. Quien se deja llevar por esa atracción de la locura, no puede sino celebrar la muerte en nombre de la única alternativa para la cual no hay ninguna otra.

Lo próximo es la resistencia. Ella presupone que legalidad no es legitimidad. Contrario a Max Weber, cuando declara su legitimidad por legalidad. Ninguna medida, aunque sea legalizada en nombre de empresas o del Estado es legítima simplemente porque es permitida en el marco de las normas legales. Para serlo, tiene que ser compatible con las condiciones de sobrevivencia de la humanidad y de la naturaleza. Esta compatibilidad jamás se puede expresar por criterios de legalidad. Al contrario, la misma legalidad, cuando sostiene constituir la legitimidad, destruye tendencialmente estas condiciones de sobrevivencia. Por eso, sin la resistencia en nombre de estas

[31] Ver: Kindleberger, Charles P.: *Manias, Panics and Crashes: A History of Financial Crises.* Basic Books, New York, 1989. p.134.

condiciones de sobrevivencia, ningún sistema social puede ser racional. Todo pensamiento burgués conlleva la ilusión de que hay leyes –las leyes del mercado– cuyo simple cumplimiento asegura la racionalidad. Por esta razón desemboca constantemente en aquella «racionalidad de lo racionalizado», que el mismo Max Weber había visto.

Dado el hecho de que una sociedad moderna tiene que basarse necesariamente en la legalidad, ella sólo puede ser racional si se ejerce resistencia en nombre de las condiciones de sobrevivencia humana. Una decisión formal-racional solamente es racional cuando es mediada y canalizada por las condiciones de sobrevivencia humana. Solamente la resistencia y la mediación entre criterio formal-racional y el criterio de la sobrevivencia humana pueden asegurar eso. En cambio, si la decisión formal-racional, al entrar en conflicto con las condiciones de la sobrevivencia humana no encuentra resistencia, ella destruye.

La teoría económica neoclásica sostiene por el contrario, que el precio libre formado en competencia sea el precio racional. Esta teoría ya implica la ideología del mercado total, a pesar de que recién el neoliberalismo la hace explícita y políticamente operacional. Según este punto de vista, los precios son tanto más racionales cuanto más automáticamente opera el mecanismo de precios. La racionalidad parece ser un producto de la inercia institucional de las instituciones del mercado. Cuanto menos se interviene en el mercado, tanto mayor la racionalidad.

De esta manera se asume la racionalidad fragmentaria en forma extrema. Se barre con todas las exigencias de la racionalidad reproductiva, de la cual ni se reconoce su carácter científico. Hasta Max Weber se comporta como si en el caso de la racionalidad reproductiva se tratara de juicios de valor, sobre los cuales la ciencia ni puede hablar. Los resultados de una acción fragmentaria de este tipo parecen ser completamente irrelevantes. Si se destruyen las condiciones de sobrevivencia humana, hasta eso es considerado como un resultado racional de la racionalidad. Por eso esta teoría económica desemboca en la apología de la locura.

Cuando se toma en cuenta esta racionalidad reproductiva, se hace visible que este precio de competencia pura es un precio irracional. Por eso, en caso de su totalización se hace incompatible con la racionalidad económica. Si efectivamente actuáramos automáticamente según estos precios, tendríamos que rasurar el planeta y después morir. Precisamente esta consecuencia revela la insensatez del concepto de racionalidad de la teoría económica neoclásica.

Esta tendencia a la irracionalidad de las decisiones del mercado está en los precios de competencia mismos y no es un resultado del carácter imperfecto de la competencia. El precio de competencia no contiene los criterios que pueden garantizar la racionalidad reproductiva. Por eso su lógica –por su mano invisible– lleva a la destrucción de las condiciones de vida de la humanidad.

Este concepto insensato de la racionalidad –la locura como el comportamiento racional– fue introducido por Popper en el conjunto de las ciencias sociales del mundo libre. Él declara la racionalidad fragmentaria –que con razón llama piecemeal-technology– como la única forma realista de la aplicación de la tecnología. A ella le contrapone la tal llamada tecnología «utópica». De esta manera, precisamente. el camino hacia la destrucción de las condiciones de vida humana parece ser el único camino «realista»[32].

El resultado necesario es la idea de que la sociedad burguesa sea la única sociedad para la cual no hay ninguna alternativa. Pero una sociedad para la cual nó hay ninguna alternativa, por eso mismo es una sociedad cerrada y el fin de la historia. Con muchas voces canta siempre la misma melodía. Es el fin del pluralismo. El hecho de que Popper denomina precisamente esta sociedad cerrada como «abierta» es parte de la confusión de lenguas que aparece con la construcción de esta torre. Precisamente el anti-utopismo desemboca así en el totalitarismo.

La teoría económica neoliberal no conoce ningún análisis de la racionalidad reproductiva. Esta, sin embargo, es de una

---

32 Ver Popper, Karl: *La miseria del historicismo.* Alianza. Madrid, 1973.

importancia decisiva. Frente a todos los fenómenos parciales de destrucción, la teoría neoliberal contesta con una apología constante que, por deducción de principios, llega al resultado de que el automatismo del mercado es el medio más adecuado para solucionar todos los problemas[33]. David Friedman da el nombre adecuado a este tipo de pensamiento: máquina de libertad[34]. Aquí se cree que el mercado como simple automatismo produce libertad, como una fábrica produce salchichas. Se trata del totalitarismo del mercado. La máquina de libertad se transforma en una máquina de horror. En cambio la libertad humana no puede consistir sino en una relación del sujeto con sus instituciones, en la cual el sujeto somete a las instituciones a sus condiciones de vida. Pero las máquinas de libertad –también el stalinismo era una máquina de libertad– prometen la libertad como resultado del sometimiento absoluto bajo las instituciones y sus leyes, identificándose con ellos. No admiten ninguna subjetividad del ser humano[35]. Lo transforman en una parte del engranaje de la máquina de libertad. Lo que no funciona como tal parte de esta máquina se puede botar. Eso es en la actualidad el destino del Tercer Mundo.

Por esta razón la racionalidad de la sociedad no puede ser sino el resultado de un conflicto constante entre la legalidad y una legitimidad que nace de la consideración de estas condiciones de vida. Sin resistencia, sin la consiguiente corrección del precio de mercado y de las decisiones del mercado desde el punto de vista de las condiciones de vida humana, no puede haber racionalidad económica.

Esta resistencia tiene que provocar las alternativas. Tiene que hacerlas inevitables para que lleguen a tener lugar en el sistema establecido que está basado en la legalidad. Tiene que intervenir constantemente en la lógica inerte de este sistema

---

33 Se pueden estudiar los saltos necesarios de esta argumentación en: Lepage, Henri: *Demain la libéralisme*. Librairie Géneral Française, Paris, 1980. También: Lepage, Henri: *Mañana, el capitalismo*. Alianza. Madrid, 1979.

34 ver: *Friedman, David: The Machinery of Freedom.*

35 En América Latina tenemos desde años una propaganda en todos los medios de comunicación, que dice: «La empresa privada produce libertad». En muchos negocios se encuentra un letrero, que dice: «Aquí se produce libertad».

para someterla a una lógica diferente. Sin embargo, esta fuerza que ejerce la resistencia no puede tener éxito sino en el caso de que intente ganar la opinión de tantos seres humanos como sea posible. Por eso no debe ser una resistencia ciega. Tiene que ganar a los seres humanos para reconocer la lógica del suicidio colectivo, a resistirse a ella y a sacar las consecuencias necesarias. Solamente de esta manera las alternativas pueden imponerse. Si en cambio la humanidad se emborracha con el heroísmo del suicidio colectivo, ella tiene el poder para realizarlo y nadie lo puede impedir. Querer vivir es una tarea y no el resultado de una reacción instintiva. Esta última es sólo un punto de partida.

El capitalismo cínico y su crítica: La crítica de la ideología y la crítica del nihilismo

Marx y Engels empiezan el Manifiesto Comunista con las palabras siguientes:

«Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo. Todas las fuerzas de la vieja Europa se han unido en santa cruzada para acosar a ese fantasma: el Papa y el zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los polizontes alemanes»[1].

Marx nos dice, desde su punto de vista, de quiénes se trata este fantasma –las fuerzas de la vieja Europa–. Ellas son: el Papa y el zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los polizontes alemanes. Ellos ven un fantasma en aquellos que se han unido en el «Grupo de los comunistas», que reivindican sus derechos humanos, la condición de posibilidad de cualquier vida humana, frente a un sistema que los aplasta. A los ojos del poder aparecen como un fantasma, que recorre Europa, y posteriormente el mundo entero. Corren detrás del fantasma para aplastarlo.

Nietzsche contesta a estas frases de Marx y Engels con palabras casi igualmente famosas. Aparecen en la edición de obras inéditas de Nietzsche, que fueron editadas después de su muerte bajo el título «La voluntad de poderío» y que inician el Primer Libro de esta obra:

«El nihilismo está ante la puerta: ¿de dónde nos llega éste, el más inquietante de todos los huéspedes? Punto de partida: es un error señalar como causas del nihilismo las 'crisis sociales',

---

[1] Marx, Carlos/Engels, Federico: *Manifiesto del Partido Comunista. Obras Escogidas* en Dos Tomos. Moscú, 1966. p.19.

la 'degeneración fisiológica', incluso la corrupción. Se trata de la época más honrada y compasiva. La miseria, la miseria espiritual, corporal e intelectual, no tienen en sí toda la capacidad necesaria para producir el nihilismo (o sea, el rechazo radical del valor, el sentido, el deseo). Estas necesidades siguen permitiendo interpretaciones diferentes. Sin embargo, en una interpretación muy determinada, la cristiano-moral, se asienta el nihilismo»[2].

Aparece ahora un huésped inquietante, que también es fantasma. Nietzsche lo llama nihilismo y lo define como rechazo radical del valor, el sentido y el deseo. Su razón la ve en la interpretación cristiano-moral del mundo. El raciocinio, que lleva a Nietzsche a este resultado, es sencillo. Destaca el hecho hipócrita y mentiroso que se encuentra en toda moral, pero en la moral cristiana llevado a su cima, mientras la misma moral cristiana avanza como una virtud que terminará con toda moral (y todo valor): la veracidad. La virtud de la veracidad acaba con toda moral, siendo toda moral una consecuencia de la hipocresía.

Pero el fantasma del comunismo es la rebelión de los valores –si se toma esta palabra en el sentido que Nietzsche la usa–. Por tanto, la derrota del fantasma del comunismo hace aparecer otro fantasma contrario, el huésped inquietante del nihilismo como rechazo radical del valor, el sentido y el deseo. ¿Para quiénes es inquietante este huésped? Otra vez se trata de un punto de vista del nihilismo como fantasma. Es el punto de vista fijado en «la miseria, la miseria espiritual, corporal e intelectual», que no es el origen del nihilismo, sino el origen de la percepción del nihilismo como huésped inquietante. Es el punto de vista de los aplastados, desde el cual el nihilismo es percibido como fantasma. Desde el punto de vista de aquellos que se levantan en defensa de su vida y que desde el punto de vista del poder se transforman en el fantasma del comunismo, se percibe ahora el nihilismo como el huésped inquietante, como fantasma que aplasta no solamente a Europa, sino al mundo, al ser aplastados ellos en este su levantamiento.

---

[2] Nietzsche, Friedrich: *La voluntad de poderío*. EDAF. Madrid 1981. No.1, p.31.

En lo que sigue quiero analizar esta venida del huésped inquietante, cuyo nombre es nihilismo. Quiero hablar sobre la posición nihilista y las posibles respuestas a ella. Pero para ver bien la posición nihilista, me parece conveniente partir del análisis del argumento ideológico anterior. Porque la posición nihilista disuelve la argumentación ideológica.

1. El capitalismo utópico

Quiero empezar con un texto que se inscribe en la tradición del capitalismo utópico y cuyo contenido ideológico es fácil de analizar:

Un destacado político alemán liberal decía en el año 1991 sobre la economía del mercado:

«Una existencia humanamente digna presupone la superación de las emergencias económicas y sociales, presupone la disponibilidad de los bienes necesarios para la vida y lugares de trabajo seguros. El sistema de mercado asegura todo eso gracias a su alta eficiencia. Motor de la economía de mercado es la competencia. Pero su función no se limita a asegurar la dinámica económica. 'Domestica a la propiedad privada' y es el 'instrumento más genial para quitar el poder', como lo dice Franz Böhm. El sistema del mercado se basa en el interés propio. Pero la astucia del sistema logra que el interés propio, que entra en competencia, opera en favor del bien de la comunidad. Competencia no presupone –como lo dice Otto Schlecht– un 'superhombre moral'. Un nivel medio de moral es suficiente»[3].

Este texto tiene tres características bastante obvias, por lo menos obvias para el público de hoy. Primero, es falso que el interés propio, cuando se encuentra en competencia, realiza el bien común; es falso como regla universal, aunque una coincidencia se puede dar en muchos casos. Segundo, el argumento es ideológico. La tesis de que el interés propio, en cuanto se impone en el mercado del mercado, realiza el bien común,

---

[3] Ver Lambsdorff, Otto Graf: Gezähmtes Eigentum. Für den Vorsitzenden der Freien Demokraten ist die soziale Marktwirtschaft die moralischste aller Wirtschaftsformen. WirtschaftsWoche. Nr.45. 1.11.91. S. 104/105.

constituye una sacralización de relaciones sociales de producción. Se trata de una sacralización, a pesar de que se trata de una sacralización secularizada. Este tipo de sacralización constituye precisamente el capitalismo utópico. Tercero, por lo menos se puede suponer que el texto es hipócrita. El político que lo pronuncia debe saber que su contenido es falso, pero lo pronuncia, para lograr la legitimación vía sacralización de las relaciones sociales de producción. Por tanto, el texto es falso, es ideológico y es hipócrita.

A pesar de eso, podemos decir con Habermas, que tiene un «potencial de razón». Habermas desarrolla esta su comprensión de la crítica de la ideología en su libro: *El discurso filosófico de la modernidad,* explicitando la crítica de la ideología de Marx:

«...la crítica de la ideología de Marx, que parte del hecho de que el potencial de razón expresado en los 'ideales burgueses' e insertado en el 'sentido objetivo de las instituciones', muestra una doble cara: por un lado les adjudica a las ideologías de la clase dominante el aspecto engañoso de teorías convincentes; por el otro lado, da el punto de partida para una crítica inmanente de estas formaciones, que levantan a nivel del interés general lo que de hecho solamente corresponde a la parte dominante de la sociedad»[4].

En el texto del político liberal anteriormente citado se expresa este «núcleo de racionalidad» en la relación que se establece entre la competencia y el interés general, que en este texto es denominado bien común. Por eso, una crítica inmanente se hace posible activando este concepto del interés general, para demostrar precisamente desde ahí los límites y las tendencias destructivas en la lógica de la competencia. La crítica de la ideología se efectúa en el interior de un marco de juicio común, que está dado por la referencia al interés general. La crítica de la ideología presupone un consenso determinado y racional.

El pensamiento de tradición burguesa, por tanto, se efectúa en un espacio a partir del cual procede la crítica de la

---

4 Ver Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne.* Suhrkamp. Frankfurt, 1991. p.142.

ideología. Este espacio está dado por el concepto del interés general, que apunta más allá del interés propio o interés particular, aunque en la tradición burguesa se establece un automatismo que conecta ambos: el automatismo del mercado con su «mano invisible». Este funciona como una escalera de Jacob, que va de la tierra directamente al cielo. Por eso, siguiendo a Polanyi, se puede hablar de este capitalismo como el capitalismo utópico. El socialismo soviético construyó una escalera de Jacob parecida. Consistía en el pasaje del socialismo al comunismo por medio de la maximización de las tasas de crecimiento. El comunismo era el concepto correspondiente de interés general. Por eso, la crítica de la ideología que Marx aplicaba al capitalismo, se podía aplicar de manera análoga a la ideología soviética.

Con eso tenemos un trasfondo resumido de lo que es la argumentación ideológica y su crítica. Presupone la referencia a un interés general más allá del cálculo directo de la utilidad en función del interés particular y discute la relación racional con este interés general.

2. El capitalismo nihilista

Podemos poner ahora al lado del texto del político liberal anteriormente citado un texto distinto. Viene del último libro de Toffler. Este texto ya no es ideológico en el mismo sentido como lo habíamos analizado en el texto referente al capitalismo utópico:

«El nuevo imperativo económico está claro: Los suministradores de ultramar en los países en desarrollo o alcanzan con sus tecnologías los estándares de la velocidad mundial, o se los va a cortar brutalmente de sus mercados –los muertos caídos [casualties] del efecto de aceleración–.

«Esta es la economía rápida de mañana. Ella es la nueva máquina de bienestar acelerativa, dinámica, que es la fuente del avance económico. Como tal es también la fuente de un gran poder. Estar desacoplado de ella significa estar desacoplado del futuro. Pero eso es el destino que enfrentan muchos de los países LDC o países menos desarrollados.

«Como el sistema mundial de la producción de riqueza está arrancando, los países que quieren vender tienen que operar a la misma velocidad que los países en la posición de compradores. Eso significa que las economías lentas o aceleran sus respuestas neutrales o pierden sus contratos e inversiones, o caen completamente fuera de la carrera».

«Un 'gran muro' separa los rápidos de los lentos, y este muro está creciendo cada día que pasa»[5].

Toffler sostiene más bien lo contrario de lo que sostiene el político liberal en su texto. Según Toffler la competencia crea una «máquina de bienestar», cuyo efecto inmanente de aceleración excluye y expulsa fuera de la carrera, a aquellos çque no resultan capaces de imponerse en la competencia, sin volver a tener ninguna chance de encontrar de nuevo un lugar en ella. Son los caídos [los casualties] de una aceleración que se acelera a sí misma. Toffler deja de lado cualquier referencia a un interés general y no le imputa al mercado ninguna tendencia a ningún bien común. Le imputa más bien una tendencia al mal común de la exclusión.

Este texto de nuevo tiene tres características. Primero, el texto es cierto, mientras el texto del político liberal es falso. Segundo, también el texto de Toffler sacraliza las relaciones sociales de producción, pero ya no lo hace por medio de una referencia a algún interés general. Lo hace por medio de la celebración de la aceleración misma, la celebración de la velocidad. Es lo que Nietzsche celebró cuando llama «a las naves, filósofos». Se trata de la aceleración como imperativo categórico. Tercero, el texto no tiene nada de hipócrita, sino que es «veraz». Por tanto, el texto de Toffler es cierto, es sacralizador y es veraz, mientras el texto del político liberal es falso, sacralizador e hipócrita.

Pero el texto de Toffler es cínico.

De este cinismo se trata. No se le puede contestar por medio de una crítica de ideología, como la había explicitado

---

5 Ver Toffler, Alvin: *Powershift. Knowledge, Wealth and Violence at the Edge of the 21st Century*. Bantan Books. New York 1991. Part Six. Chapter 30: The Fast and the Slow. p.389-405.

Habermas. El texto de Toffler no tiene ningún «potencial de razón», que dé «a las ideologías de la clase dominante el aspecto engañoso de teorías convincentes» y tampoco ofrece ningún «punto de partida para una crítica inmanente de estas formaciones, que levantan a nivel del interés general lo que de hecho solamente corresponde a la parte dominante de la sociedad». Eso sería lo que según Habermas subyace a la crítica de las ideologías y lo que Habermas sigue buscando en las posiciones por criticar.

Pero, en el sentido en el cual Habermas entiende la ideología, la posición de Toffler no es una ideología. Toffler no eleva nada al nivel de «intereses generales», que se podría llamar así en la tradición del racionalismo ilusionista. Él nos comunica lo que realmente ocurre.

Hasta hay una sorpresa en el texto de Toffler. Lo que sostiene Toffler como un juicio de hecho sobre el capitalismo actual, es algo que en los años sesenta y setenta ya había sostenido la teoría de la dependencia en América Latina. En lo que se refiere al juicio de hecho sobre el capitalismo –que también yo considero acertado–, ambas posiciones, la de Toffler y la de la teoría de la dependencia, coinciden en lo básico.

Pero la teoría de dependencia no era cínica. ¿Por qué esta misma posición lo es, cuando la pronuncia Toffler?

En realidad, la teoría de la dependencia nace de la crítica de la ideología. En relación a las tesis del tipo de lo citado del político liberal, ella sostenía en los años 60 y 70, que el cálculo de la utilidad particular –el interés propio– no tiende a la realización de ningún interés general o bien común (o equilibrio en el lenguaje de los economistas), sino que lleva más bien a la violación de este interés general, hacia al mal común. Pero como la teoría dominante era la teoría del capitalismo liberal, sobre la teoría de la dependencia se declaró el *anathema sit*. Era herejía. Muy pronto se la declaraba refutada y «muerta», un dogma que todavía hoy domina. Su resultado contradecía la ideología dominante del capitalismo utópico, que tenía como base la tesis de la tendencia al interés general, a la cual identificaba con la competencia de los mercados. Por eso golpeó de vuelta.

Golpeó de vuelta como ideología del capitalismo utópico. Pero como tal respondió en el interior de un consenso, según el cual la economía está bajo el imperativo de la realización de un interés general. La teoría de la dependencia resultó ser una teoría crítica por el hecho de que refutaba, en el marco de este consenso sobre la vigencia del interés general, a la identificación dominante de interés propio e interés general.

Lo hacía por medio de un juicio de hecho. Pero en el marco de este consenso –de este «potencial de razón»–, este juicio de hecho se transformó en un juicio crítico, sin dejar de ser un juicio de hecho.

Por supuesto, la ideología del capitalismo utópico tenía que rechazar este juicio de hecho para poder seguir sosteniéndose. ¿Pero si este juicio de hecho se impone de una manera tan convincente, que ya no se lo puede negar? ¿Cómo se puede entonces sostener la legitimidad del capitalismo vigente? Se lo puede hacer solamente abandonando la ideología del capitalismo utópico, según la cual el capitalismo realiza algún interés general. Hay que abandonar entonces inclusive la pretensión de realizarlo.

Eso precisamente ocurrió en los años 80 y 90. Juicios de hecho como aquel mencionado de la teoría de la dependencia ahora ya no contradicen a ningún «potencial de razón» por el simple hecho, de que este capitalismo ya no reclama tal potencial de razón. Donde no hay ninguna pretensión de la razón, los juicios de hecho, que demuestran la sinrazón, no dejan de tener cualquier capacidad crítica. Si ya no se pretende una razón de interés general, estos juicios de hecho, que demuestran, que el capitalismo no realiza ningún interés general, se transforman ellos mismos en un deber. Si el capitalismo excluye y destruye, se deriva de eso un deber; según el capitalismo debe excluir y destruir. Se celebra entonces la «destrucción creadora» en el contexto de la afirmación de que no hay ninguna alternativa.

Ahora se puede decir abiertamente lo que el capitalismo es, sin que estos juicios de hecho tuvieran el más mínimo contenido crítico. Por eso hoy se dice muy abiertamente lo que el capitalismo es. Y lo que se dice sobre el capitalismo, es cierto

y veraz. No hay hipocresía, porque lo que es, es lo que debe ser. Fuera de eso, lo que es, no debe haber ningún deber. Sin embargo, lo que resulta de esta posición cínica, es un nihilismo.

Por eso se puede ahora reivindicar sin ningún problema los juicios de hecho básicos que la propia teoría de la dependencia había pronunciado sobre el capitalismo. Pero eso se logra por la transformación de un capitalismo utópico y por tanto comprometido con el bienestar general en un capitalismo salvaje y cínico. El capitalismo renuncia a su pretendido «rostro humano», del cual ahora se burla. De esta manera logra que los juicios de hecho ya no le puedan criticar. Por tanto se asumen los juicios de hecho básicos, que había pronunciado la crítica del capitalismo en el período del capitalismo utópico. Se ha operado una transformación y una reevaluación de todos los valores. Por eso se sacraliza ahora las relaciones capitalistas de producción por medio de la celebración de la aceleración acelerada, esta aventura aparente del saber humano.

Frente a esta transvalorización de los valores, la crítica clásica de la ideología está completamente desarmada. Si se reivindica a la muerte como destino y si el capitalismo resulta ser un sistema mortal, entonces el capitalismo es un sistema que corresponde perfectamente a lo que pretende ser. Es un «ser para la muerte». Y esta pretensión no contiene ningún potencial de razón y no se abre más a ningún potencial análogo. Está completamente tautologizado y no ofrece ninguna posibilidad para una crítica inmanente.

3. La veracidad destructora

Lo que aparece también es un lenguaje nuevo. Ya Karl Kraus, un autor austríaco, demuestra en su obra *Los últimos días de la humanidad*, escrita al final de la Primera Guerra Mundial, el surgimiento de este nuevo lenguaje. Se trata de un lenguaje, que dice abiertamente lo que es y de eso deriva directamente, que lo que es, es lo que debe ser. Por tanto, dice verazmente lo que se va a hacer en el futuro. Se dice ahora lo que se hace, y no se sigue con la hipocresía de decir lo contrario

de lo que se hace. Desaparece la hipocresía. Se celebra la maldad que se está realizando. Podríamos añorar los tiempos de la hipocresía, porque la veracidad es mucho peor.

Esta manera de decir lo que se hace y se va a hacer, aparece en gran estilo con el nazismo alemán. Hitler dice abiertamente y con veracidad lo que va a hacer y lo que estaba planificando. Lo que él decía era lo que iba a hacer. Para los otros políticos eso era completamente sorprendente. Por tanto no le creían y buscaban detrás de lo que decía sus verdaderas intenciones. Suponían alguna otra intención detrás de lo dicho. Pero Hitler había dicho lo que iba a hacer. Él era «veraz», igual que Toffler lo es. El cínico dice lo que es y lo que va a hacer.

Lo que Toffler hace con la reivindicación del juicio de hecho básico de la teoría de la dependencia, otros lo hacen con otras teorías. En la teoría dominante sobre el comercio internacional, se abandonó la teoría –ciertamente ideológica– de las ventajas comparativas de Ricardo. La teoría de Ricardo es una teoría de ventajas mutuas, que trata de demostrar que la lógica del comercio internacional es el vendaje de cada uno de sus participantes. Nadie puede perder al entrar en este comercio. Lo peor que puede pasar: que algún participante no tenga ninguna ventaja. Pero ni éste pierde. Ya Rosa Luxemburg criticaba esta teoría en el sentido de que de hecho el comercio internacional funcionaba no sobre ventajas mutuas, sino sobre ventajas competitivas. Por tanto interpretó el comercio internacional como guerra económica, que constantemente se vincula con la guerra caliente de las armas. En el contexto de un consenso sobre el interés general, eso implicaba una crítica al capitalismo. La teoría hoy dominante sobre el comercio internacional es una teoría de ventajas competitivas, como la elaboró Michel Porter[6]. Es una teoría de la guerra económica hoy generalmente aceptada. Los propios economistas, que la comparten en su mayoría, se autointerpretan por tanto como asesores militares de esta guerra económica. El juicio de hecho de Rosa Luxemburg y de Michel Porter es el mismo. Pero Luxemburg hace una

6 Porter, Michael E.: *La ventaja competitiva de las naciones*. Vergara. Buenos Aires, 1991.

crítica del capitalismo y Michel Porter es un representante del capitalismo cínico. Rosa Luxemburg criticaba al capitalismo por transformar la economía en un ambiente de guerra económica. Porter nos dice, que la economía *es* guerra y por tanto debe serlo, porque no hay alternativa[7].

Algo parecido ocurre hoy en Alemania con la propia teoría de Marx, especialmente con su teoría del fetichismo del mercado. Teóricos del márketing asumen el análisis de Marx y su continuación por Walter Benjamin como un gran descubrimiento. Marx hablaba del fetichismo de la mercancía como la gran idolatría moderna. Estos teóricos del márketing le dan razón, pero añaden: La mercancía no es un ídolo, sino es el Dios verdadero de nuestro tiempo. El ídolo es el interés general, en nombre del cual Marx denunció el fetichismo de la mercancía como una idolatría. Se invierte el análisis.

De esta manera, prácticamente toda la crítica del capitalismo es transformada en afirmación del capitalismo cínico. El capitalismo cínico acepta los juicios de hecho subyacentes a esta crítica. Los transforma en afirmación del capitalismo por la simple tesis de que no hay alternativa. Como no hay alternativa, estos juicios de hecho se transforman en deber. ¿El mercado es un fetichismo? Se contesta: sí, pero lo es ¿y qué? Si lo es, también tiene que serlo, porque alternativa no hay. Eso se hace con los otros juicios de hecho subyacentes a la crítica clásica del capitalismo. ¿El capitalismo es un sistema de explotación? ¿Y qué? ¿El capitalismo destruye al ser humano y a la naturaleza? ¿Y qué? ¿Por qué no, si el mundo es así y si no hay alternativa?

Se trata de un procedimiento, que no es nuevo de por sí, pero que la primera vez se convierte en un procedimiento constituyente de la sociedad y de su legitimación. Pero, para dar solamente algún ejemplo de tiempos anteriores. Hay una famosa palabra de Jesús, que dice: «A quien tiene, se le va a dar. A quien no tiene, encima se le quitará lo que tiene». Se trata de en juicio crítico e inclusivamente irónico sobre lo que el mundo

---

7 Michael Porter, economista de EE.UU., ofreció dos conferencias el 20.1.95. «... aunque reconoció la existencia de problemas en el ambiente, considera que no hay alternativa». Nación, 21..1.95.

es, pero no debería ser. Si se le quita a este juicio su significado crítico-irónico, se transforma en un juicio cínico y efectivamente fue interpretado muchas veces en la historia del cristianismo en este sentido cínico. La ironía se transforma en sarcasmo.

4. Los pasos del sistema de la modernidad

De esta manera, aparecen a partir de la iluminación tres etapas del desarrollo del pensamiento sobre el sistema:

1. El sistema utópico sostiene la tendencia automática del sistema hacia la realización del interés general [equilibrio]. Se trata del capitalismo utópico y del socialismo histórico visto como socialismo utópico.

2. Los juicios de hecho de la teoría crítica que refutan la tesis de la tendencia automática del sistema a la realización del interés general. Estos juicios empujan a la transformación del sistema en el grado en el cual la realización de un interés general siga la referencia básica del juicio sobre el sistema.

3. El sistema nihilista. Se efectúa una transvalorización de los valores en relación a la teoría crítica junto con una renuncia al contenido utópico (de interés general) del sistema utópico y de sus transformaciones. Aparece la mística de la aceleración por la aceleración misma, y con ella la mística de la lucha y de la muerte.

Paradigmáticamente se pueden agrupar estas tres etapas alrededor de los nombres de Adam Smith (para el sistema utópico), Marx (para la posición crítica) y Nietzsche (para el sistema cínico). Iluminación, crítica de la iluminación a partir de la propia iluminación y anti-iluminación son los pensamientos de estas etapas. Pero las etapas no aparecen necesariamente en secuencia histórica excluyente, sino que se penetran. Pero no puede haber duda de que el sistema cínico hoy se ha vuelto dominante, como ya lo ha sido en el fascismo de los años 30 y 40.

El problema hoy es precisamente: ¿cómo criticar el sistema cínico, si la crítica de la ideología dejó de ser operante?

5. La negación de la realidad en el capitalismo nihilista.

El sistema nihilista es tautológico en determinado sentido. Logra esta tautologización por medio de la negación de la realidad en sentido de las condiciones de posibilidad de la vida humana. Este concepto de realidad como condición de la posibilidad de la vida humana está generalmente ausente en las ciencias empíricas. Ellas tienen una realidad abstracta, inclusive metafísica, producida a partir de la realidad, abstrayendo del hecho de que la realidad es condición de posibilidad de la vida humana. De esta manera se ha construido una realidad pura.

Pero esta abstracción no niega necesariamente el carácter de la realidad como condición de posibilidad de la vida humana, sino abstrae de este hecho con determinado propósito. Lo reconoce solamente indirectamente.

El mismo sistema utópico procede de una manera parecida. El capitalismo utópico no niega la realidad, sino que la reconoce solamente indirectamente. Puso entre el sistema y realidad como condición de posibilidad de la vida humana, el automatismo del mercado con su tendencia pretendida al equilibrio de la mano invisible. Según esta percepción, no hace falta preocuparse de la realidad, porque el automatismo del mercado se encarga de ella al producir la identidad utópica de intereses particulares y generales. Inclusive aparece la afirmación de que no se debe preocupar de la realidad para no poner en peligro las fuerzas sanas del mercado autorregulado. Pero también a partir del crecimiento económico aparecen argumentos parecidos. Según ellos, hay que acelerar aún más la aceleración destructora, porque ella misma crea los medios para enfrentar los efectos que esta destrucción produce. Un efecto análogo consiguió el socialismo histórico con su afirmación de un tránsito automático del socialismo al comunismo.

El capitalismo cínico renuncia a la afirmación de tales tendencias al equilibrio o las vacía en tal grado, que ya no puede ser derivada de ellas ninguna crítica. Verbalmente se vuelven a plantear tales posiciones, pero solamente para la propaganda

del sistema y con el cuidado correspondiente, para no dar lugar a una nueva crítica de las ideologías. Maestro de este juego hoy es el actual presidente de Brasil, Cardoso.

6. El vaciamiento del liberalismo utópico por el populismo neoliberal

Esta transformación neoliberal de la teoría económica liberal (y la neo-clásica) es una teoría, que no habla más de la realidad. Habla solamente de la institución del mercado, sin referirla en lo más mínimo a realidad concreta alguna, en la cual los mercados se desenvuelven. Vistos desde la teoría neoliberal, los seres humanos no tienen necesidades, sino solamente propensiones a consumir, inclinaciones sicológicas que originan sus demandas. Se desenvuelven en una naturaleza que no es más que un objeto de cálculo. No tienen tampoco ninguna necesidad de ella, sino solamente inclinaciones sicológicas hacia ella. Con eso la realidad se desvanece, y el sujeto humano concebido por la teoría neoliberal es un perfecto solipsista. En su raíz es una billetera caminante, que usa como brújula una computadora, que calcula maximizaciones de las ganancias. El mundo rodante es objeto del cálculo, hacia el cual siente inclinaciones, sin necesitar de él. Este sujeto-billetera con mente calculadora, se imagina que existirá aunque este mundo no existiera. Es un ángel, que se dejó seducir por los esplendores de este mundo y que gime para volver a su estado puro. Es homo *economicus*.

Se trata visiblemente de una secularización del alma medieval, que mantiene sus características esenciales. El alma eterna con inclinaciones hacia el mundo sensual con sus amenazas para su salud eterna, se ha transformado en una billetera calculante, amenazada por una realidad, que podría exigir el respeto de sus necesidades. El alma medieval se escapaba de la realidad, mirándola «sub specie aeternitatis». El sujeto-billetera se escapa, mirando el mundo «sub specie competentiae perfectae». La competencia perfecta es su cielo de almas puras,

inmunes a la amenaza por las necesidades y libres para elegir según sus inclinaciones sicológicas[8].

De esta visión del mundo neoliberal surge su concepto de eficiencia. También es desprovista de cualquier connotación real. Según este concepto, una acción es eficiente, si la ganancia que deja es maximizada. Es en sí tautológico. El mercado es eficiente si es libre. La eficiencia del mercado se mide por el mercado. Los efectos sobre la realidad no son considerados. Por tanto, la acción humana es eficiente, si el mercado es total. Los efectos destructores del mercado total sobre los seres humanos y sobre la naturaleza están excluidos del juicio. La consideración teórica de ellos es excluida en nombre de una metodología que denuncia cualquier llamado al respeto por las necesidades sea de los seres humanos, sea de la naturaleza, como «juicio de valor», que la ciencia pretendidamente no debe hacer. La consiguiente fragmentación de la eficiencia se transforma en una medida formal del avance hacia la catástrofe de la humanidad, y cada paso adelante es celebrado como un paso hacia la eficiencia. Todos están sentados sobre la rama de un árbol, serruchándolo. El más eficiente cae primero, y todos celebran su eficiencia.

De eso resulta una de las utopías más nefastas del siglo XX, tan rica en movimientos destructores en nombre de utopías. Opera a partir de una dialéctica maldita, en la cual se sostiene por magia del mercado, un resultado contrario de todos los actos efectivamente realizados. Eso parte de una magia central, según la cual cualquier acción fragmentaria en el mercado produce automáticamente un efecto armónico sobre la realidad. Una mano invisible –una providencia del mercado–

---

8 Sin embargo, sigue siendo imperfecto este orden en este mundo. Las necesidades amenazan a la libertad. Dice un autor muy cercano a este neoliberalismo:
«Tiene que tomar en cuenta también aquellos de sus necesidades e ideales, que pueden ser considerados solamente en detrimento de la libertad, por tanto, limitando su marco de juego para decisiones autónomas. Ciertamente, hoy nadie se atraverá a suponer, que el poder estatal sea responsable para el bien vivir de sus súbditos. Pero hay que esperar de ella, que haga atractivo para los ciudadanos un orden de libertad, intentando aumentar para ellos el valor de la libertad y hacerlo más claro». Albert, Hans, *Traktat über rationale Praxis*, (Tratado sobre la praxis racional) Mohr. Tübingen, 1978. p.158.

hace que el cálculo fragmentario de la maximización de las ganancias resulta en la armonía de la promoción del bien común. Cuanto más se orienta fragmentariamente la acción en el mercado por el interés propio, más seguro es que sus efectos no-intencionales promuevan el interés de todos. El mercado es *societas perfecta,* que logra su perfección por su totalización. La tesis misma viene de Adam Smith y acompaña todo pensamiento económico burgués hasta hoy. Sin embargo, el pensamiento neoliberal transforma su significado. Sabiendo que la teoría neoliberal abstrae de toda realidad para deducir simples principios abstractos de aplicación dogmática, sostiene por medio de esta «dialéctica maldita» el efecto contrario: la realidad está mejor respetada, si ni se la toma siquiera en cuenta. El cielo de la competencia perfecta aplasta ahora cualquier paso concreto en defensa de la realidad, cuya legitimidad todavía sostenía la teoría liberal, y que solamente se puede respetar dominando o relativizando las tendencias destructoras del mercado. El cielo de la competencia perfecta esconde al infierno que se produce en su nombre.

Esta utopía del cielo de la competencia perfecta es transformada en una promesa vacía del futuro, en nombre de la cual cada paso destructivo del sistema es celebrado como un paso inevitable a un futuro mejor. No hay inhumanidad que no se pueda cometer bajo la protección de este escudo utopista.

Todos los pasos de la globalización del mercado y del desmantelamiento de cualquier correctivo a sus imperfecciones son ahora presentados como pasos para el brillante futuro por venir. Por eso surge una utopía que no inspira acciones para su realización. Al contrario, aparece una utopía que justifica la supresión de cualquier paso concreto para acercarse a ella. Por eso es de «dialéctica maldita», por medio de la cual se promete un futuro, que se pretende realizar por la destrucción de todos los puentes posibles para un camino hacia el futuro.

Esta utopización aparece en varios niveles. El argumento neoliberal procede siempre «sub specie competenciae perfectae», operando por medio de una simple deducción de principios. Cuando habla del desempleo, parte de esta competencia

perfecta. Si hubiera competencia perfecta, habría pleno empleo. Busca por tanto las trabas al mercado, que originan el desempleo al impedir al mercado totalizarse hacia su perfección. Las razones las encuentra rápidamente en el salario mínimo, la existencia de sindicatos obreros y en el Estado, que tolera estos «monopolios» del mercado. Por tanto, borrando estas limitaciones del mercado, habrá pleno empleo. Frente a la miseria y la pauperización el argumento se repite. Si el mercado fuera perfecto, no habría pauperización. Por tanto, se deduce que hay trabas para la totalización del mercado hacia la perfección. El neoliberal las va a encontrar en los impuestos progresivos y en general, en la política de redistribución de ingresos. Por tanto, para que no haya más pauperización, hay que eliminar la política de redistribución de ingresos y fomentar los ingresos altos. No puede sorprender, que el neoliberal encontrará las razones de la destrucción del medio ambiente precisamente en la política para protegerla. Si no hubiera ninguna protección del medio ambiente entregándolo sin límites a las fuerzas del mercado, no habría ninguna destrucción de la naturaleza. Durante la rebelión de Los Ángeles en el año 1992, un funcionario del gobierno en Washington declaró públicamente, que la causa de ella habría que buscarla en las políticas de bienestar público de los años 70, llevadas a cabo por el gobierno demócrata. Igualmente se culpará por el crecimiento poblacional a los servicios públicos de salud.

De esta manera la utopía neoliberal del bienestar es prometida como producto de la eliminación del salario mínimo, de la redistribución de ingresos, de cualquier política de empleo, de la protección del medio ambiente, de los programas sociales y del servicio público de salud. Es la utopía de la sociedad perfecta del mercado total, que anuncia la destrucción como el camino realista de la construcción. Para la sociedad humana es como una bomba atómica. La anuncian como lo hacen los fundamentalistas cristianos de EE.UU. que anuncian la guerra atómica, como la antesala de la segunda venida de Cristo. Es la mística del extremismo: cuanto peor, mejor.

Como en toda sociedad perfecta, los neoliberales también ven el mercado total luchando maniqueamente en contra de algún reino del mal. Lo ven en la utopía, que está promoviendo estas medidas como los son el salario mínimo, la redistribución de ingresos, cualquier política de empleo, la protección del medio ambiente, los programas sociales y el servicio público de salud. Son las fuerzas del mal, que promueven todo eso. A partir de su destrucción anuncia su utopía antiutópica de la sociedad perfecta del mercado total.

Por esta razón, el pensamiento neoliberal jamás va a hablar de la competencia perfecta como su utopía. Sostiene que se trata de realismo pleno. Imputa la utopía a aquellos que se preocupan del respeto por la vida humana y de la naturaleza, y que quieren medidas concretas para asegurarlo. Por medio del reproche de la utopía el pensamiento neoliberal los demoniza. Por tanto insiste constantemente en decir que, quien quiere el cielo en la tierra, produce el infierno. Así, todo respeto por la vida es denunciado como demoníaco, luciférico[9]. De esta construcción del reino del mal surge entonces la brillante utopía neoliberal de la sociedad perfecta del mercado total. Es, como Reagan solía decirlo, «la ciudad que brilla encima de las colinas», el milenio, en nombre del cual se aplasta el mundo. Escondido detrás de su antiutopismo, surge aquella utopía, que encubre los infiernos que se producen en la tierra.

---

[9] Pero esta meta, de vivir dignamente, es solamente una alternativa posible, si hay una alternativa. Si niego la posibilidad de cualquier alternativa, niego al hombre la posibilidad de poder vivir dignamente. De esta manera, le niego su dignidad en todas las formas concretas y transformo la dignidad humana en un principio abstracto sin ningún contenido. Claro es: Seres humanos, que han sido hechos superfluos, y que como consecuencia, se considera como superfluos, ya no tienen dignidad humana; miles de declaraciones no cambian este hecho. Los explotados son violados en su dignidad humana, pero al superfluo no se concede ni una dignidad, que podría ser violada. De ahí se explica el nombre notable, que se usa para todos los movimientos de liberación en el mundo occidental: «¡Cáncer!» Yo no puedo recordar ni un solo movimiento de liberación, que tanto en Washington como en Europa no haya sido denominado cancer. Un cáncer, que hay que cortar. Eso es la forma, en la cual el mundo burgués se relaciona con los movimientos de liberación. La última vez se habló en América Latina de un cáncer, refiriéndose a Nicaragua y al Frente Sandinista. Pero igualmente se lo hizo en el caso de Libia, de Chile, y antes, creo que fue la primera vez, en Indonesia 1965. La palabra cáncer sustituyó una palabra, que era central para los nazis: parásitos. Se refería a los mismos fenómenos. Sustituido por la palabra cáncer, es hoy omnipresente en la represión de movimientos de liberación en el Tercer Mundo, y, más allá de ellos, en la represión de cualquier tipo de disidencia.

7. La realidad virtual

La negación abierta de la realidad como condición de posibilidad de la vida humana, el capitalismo nihilista hoy la efectúa por la negación de su relevancia. La realidad parece haberse disuelto en el aire. En su lugar se pone una realidad «verdadera» que es la realidad virtual. Según eso, nuestra realidad verdadera es realidad virtual. Todo lo otro, en especial el mundo de los valores de uso, parece haber perdido su relevancia.

Con eso la realidad de los valores de uso –condición de la posibilidad de la vida humana– deja de ser criterio relevante para el sistema. El sistema parece ahora producir él mismo su realidad, en la cual se desenvuelve. No se reconoce ninguna referencia relevante fuera del sistema para poder referirse a ella para una crítica del sistema. De esta manera el sistema se tautologiza. El sistema es todo, inclusive la realidad misma. Se ha totalizado. Se transforma en lo que Nietzsche había anunciado como «nihilismo militante». Últimamente se ha inventado una mascota virtual, que es un perrito que se hace notar a través de una maquinita electrónica. Está virtualmente en ella y reclama atención. El dueño lo tiene que atender, para que no se muera. Reclama comida, reclama salir al patio. Con movimientos de alguna tecla se le atiende. Reclama también caricias, y con el movimiento de otra tecla se le da lo que pide. Cuando el dueño tiene un compromiso, necesita un baby-sitter, que tiene que mover las teclas correspondientes mientras dure su ausencia. Si no se lo atiende bien al perrito virtual, se muere y la maquinita se paraliza. De esta manera, toda una vida es vivida virtualmente y no hace falta recurrir a ninguna realidad real. Eso se puede ampliar a bosques tropicales, a otros seres humanos. Aparece toda una realidad virtual que sustituye perfectamente lo real de la realidad concreta y la entrega a la destrucción de parte de intereses nada de virtuales.

Es fácil ver esta tautologización, ella es muy trasparente. Pero cualquier referencia a la contradicción real entre sistema y realidad como condición de la posibilidad de la vida humana se puede eliminar por nuevas tautologizaciones. El sistema no

tiene que responder nunca y por eso tampoco responde. En vez de dar una respuesta, se tautologiza cada vez más.

Sin embargo, una tautología no se puede refutar por medios teóricos. Se puede solamente develar el hecho de que se trata de una tautología. El argumento de este develamiento de la tautología no puede ser sino la referencia a la realidad como condición de posibilidad de la vida humana. La crítica no puede demostrar sino el proceso de destrucción de esta realidad por la tautologización del sistema.

Pero el sistema profundiza frente a este develamiento su propia tautologización. Por tanto, no se puede legitimar por argumentos. El sistema tiene una lógica mortal y difícilmente puede sostener por argumentos lo contrario. Por eso se apoya en una referencia totalizante para su propia legitimidad, que es la mística de la muerte. Si la afirmación de la muerte es aceptada, ninguna teoría ya es posible y menos una teoría crítica. He aquí la fuente de esta mística de la muerte, que domina hoy de nuevo al Occidente. Nadie puede comprobar teóricamente que no se puede o no se debe afirmar la muerte y el suicidio colectivo de la humanidad como salida. La utopía es sustituida por la antiutopía del heroísmo del suicidio colectivo de la humanidad. La muerte llega a ser la utopía de este capitalismo nihilista. Para que nadie ya pueda crear el infierno en la tierra en nombre de la creación de un paraíso en la tierra, se marcha al infierno con los ojos abiertos. Y eso aparece como realismo.

De esta manera la tautologización se hace perfecta. La muerte sustituye a la utopía, resulta ser la utopía de la opción antiutópica. Aunque eso resulte en una marcha de los Nibelungos, en una marcha hacia la muerte, solamente sigue adelante, porque es un deber emprender esta marcha.

Evidentemente, frente a eso la crítica clásica de la ideología no tiene respuesta. Ella presuponía un consenso sobre la realización de un interés general, que incluía a los propios críticos. Pero este consenso está disuelto. Este consenso era el producto de la iluminación europea de los siglos XVII y XVIII. Por tanto, esta disolución del consenso sobre el interés general es la disolución de una tradición fundada por la iluminación.

Pero es a la vez su consecuencia. Como humanismo del ser humano abstracto transformó al ser humano en un ser abstracto, que ya no puede ni reivindicarse como ser concreto expuesto a la muerte para decidirse en favor de su vida. Por eso, se puede tener mucha duda frente a la tesis de Habermas, quien habla del racionalismo iluminista como un proyecto inconcluso. Creo más bien, que esta disolución de la iluminación también podría ser precisamente la conclusión del propio racionalismo iluminista. La vuelta al interés general fundado por el pensamiento iluminista, como lo intenta la ética del discurso de Habermas y Apel, me parece bastante ilusoria. El ser humano abstracto desembocó en el nihilismo actual, en nombre del cual se declara hoy el «fin de las ideologías» y el «fin de las utopías». Su lógica es el fin de la historia, si se lo entiende como autoeliminación de la humanidad misma.

Volver en esta situación a la afirmación del interés general del humanismo abstracto de la iluminación, significaría volver a empezar de nuevo el proceso que llevó a la disolución de este mismo humanismo.

Pero con la aparición del sistema nihilista no se acabó solamente la crítica de la ideología, que solamente es posible a partir del sistema utópico. También desaparece un límite para la lógica del sistema, que se deriva del hecho de que el sistema está comprometido con algún interés general. Como el automatismo del sistema no lleva a la realización de este interés general, su promesa actúa como referencia racional también para la resistencia a la lógica del sistema. El sistema sólo temporalmente se puede hacer absoluto. Contiene en sí mismo los elementos para negar su carácter absoluto. El sistema nihilista, en cambio, no contiene ningún límite en sí. Promete la aceleración acelerada y nada más. Y con ésta cumple su promesa, pase lo que pase. Y si esta aceleración lleva a la muerte de la humanidad, así sea. No hay límite inmanente para el desarrollo de este poder. Este límite lo daba en el sistema utópico precisamente el hecho de la promesa de una utopía imposible.

De esta manera, la posición nihilista resulta que es aquella capaz de sustentar la política actual de la exclusión de grandes partes de la población e inclusive de la naturaleza. Al no estar incluida la población entera en la visión de la sociedad de parte del sistema nihilista, tampoco se la toma en cuenta. Ni en este pensamiento hay la más mínima referencia para concebir siquiera una política generalizada de inclusión. Desde el punto de vista del sistema nihilista, ni se puede pensar la inclusión, por lo menos, no se le puede dar sentido. Pero lo que no se puede pensar, tampoco se puede hacer.

La crítica al capitalismo nihilista, sin embargo, no se puede hacer sino a partir del análisis de la realidad como condición de posibilidad de la vida humana. La iluminación no hizo eso, pero esta crítica en el tiempo de la modernidad se vincula con el pensamiento de Marx. Tiene que anteceder a cualquier análisis de los intereses generales abstractos (que aparecen a partir de la imaginación de situaciones ideales, como la situación de mercados ideales en la teoría de la competencia perfecta, de la planificación ideal en las teorías de la planificación perfecta o en la situación ideal del habla de Habermas en su teoría de la comunidad ideal de comunicación). Pero este análisis puede solamente develar la tautologización del sistema, no la puede -eso ya vimos antes- refutar teóricamente. Las tautologías no se pueden refutar, solamente puede demostrarse que lo son.

Esta crítica presupone una esperanza frente a la imposibilidad de refutar teóricamente las tautologías. Se trata en última instancia de la esperanza en que la humanidad se va a negar a esta mística de la muerte. Sin esta esperanza la crítica del sistema nihilista es imposible. Pero no se puede basar en ninguna seguridad. También la humanidad se puede decidir en favor de la nueva marcha de los Nibelungos, que llegaron a la corte del rey Atila para morir. Aparece una opción, que es la única opción básica de la vida humana: se trata de la opción por la vida, que se niega a la opción, muchas veces atractiva, por la muerte.

8. A manera de conclusión

Con eso hoy vuelve a aparecer para el pensamiento humano un problema que en muchas décadas pasadas no jugó ningún papel. Se trata de la cuestión de la realidad de lo real. La tautologización del sistema y la sustitución de la realidad de las condiciones de posibilidad de la vida humana por la realidad virtual nos hace presente un largo proceso del pensamiento humano, en el cual se ha hecho desaparecer la realidad de las condiciones de posibilidad de la vida humana. Por eso vuelve hoy la pregunta de cómo podemos todavía afirmar la realidad de lo real. El viejo problema por la diferencia entre realidad y sueño vuelve hoy, como el problema por la diferencia entre realidad como condición de posibilidad de la vida humana y realidad virtual.

Eso es el huésped inquietante que aparece, al ser destruida la realidad. La derrota del fantasma del comunismo, que recorre Europa y el mundo, hace surgir al huésped. Este huésped inquietante es aquel que corre detrás de cualquier intento de reivindicar de nuevo una realidad que se está destruyendo. Cada vez, ve allí de nuevo, al fantasma del comunismo. Él es el anticomunista de hoy.

Precisamente en este sentido nos dice Jean Baudrillart:

«El escándalo, en nuestros días, no consiste en atentar contra los valores morales, sino contra el principio de realidad»[10].

Cuando Baudrillart habla del principio de realidad, quiere decir, principio de la realidad virtual. Efectivamente, el problema no es de los valores morales. Porque todos los valores morales se constituyen a partir y en el marco del principio de realidad, y se destruyen en nombre del principio de la realidad virtual. Resistir a esta destrucción de la realidad, que se efectúa en nombre del principio de la realidad virtual, es entonces el gran escándalo. Es el escándalo, detrás del cual Baudrillart descubrirá de nuevo este fantasma del comunismo, que sigue recorriendo Europa y el mundo entero.

---

[10] Citado de una conferencia de Baudrillart por Vargas Llosa, Mario: «La hora de los charlatanes». *La Nación*. 24.8.97.

La cultura de la desesperanza y el heroísmo del suicidio colectivo

Quiero analizar en seguida algunas condicionantes de la cultura popular en la situación presente. No puedo hacer un análisis empírico de lo que ocurre con la cultura popular actualmente. Eso implicaría un estudio que me siento incapaz de realizar. Sin embargo, quiero hacer algunas reflexiones sobre el impacto de los acontecimientos mundiales actuales y su presencia como trasfondo de algo a lo que la cultura popular tiene que contestar. Estos acontecimientos vienen dentro de un marco interpretativo y mítico, que se hace hoy día presente en la cultura popular y en respuesta a los cuales esta se está definiendo.

El cambio de la situación entre las décadas 50 y 60 y las décadas 70 y 80

Los años 50 y 60 en América Latina son de una cultura de la esperanza. Todos están de acuerdo en cuanto a necesidad de alternativas, pero se discute qué alternativas. Alianza para el progreso: ministerios de planificación, reforma agraria. La respuesta a la revolución cubana se busca en un reformismo burgués. Chile frente a Cuba promete «revolución en libertad»; la UP, «la revolución con empanadas y vino tinto».

Las distorsiones originadas por el mercado habían provocado el subdesarrollo, intervenciones por movimientos populares y el Estado tenían que corregirlas para que fuera posible el desarrollo. Había varios proyectos en pugna, pero en este punto coincidieron.

Eso cambia con la misa negra de los militares, que realizó la transubstanciación de pan y vino en carne y sangre humanas.

Viene la cultura de la desesperanza. La destrucción de los movimientos populares y del Estado intervencionista destruyen los instrumentos para realizar proyectos alternativos. Ahora se les reprochaba: como querían el cielo en la tierra, produjeron en la tierra el infierno. Si según la visión anterior el mercado había provocado el subdesarrollo por las distorsiones que origina en las relaciones económicas, ahora se da vuelta la tortilla. Se considera ahora que todos los problemas se han producido por las distorsiones que movimientos populares y Estado reformista han originado en el mercado. Sin ellos, el mercado podría seguir a la mano invisible -este invento metafísico de la ciencia económica- asegurando bienestar para todos, desarrollo y progreso.

Se realizó el infierno en América Latina sosteniendo que quien hace el infierno en la tierra, produce como su resultado el cielo. Frente a las distorsiones que el mercado producía, se exigía más mercado.

Resultaron dos tendencias:

1. La política del mercado destruyó la política del desarrollo, con el resultado de la paralización del desarrollo. El cobro de la deuda externa no originó este fenómeno, sino lo perpetuó.

2. Una gran parte de la población fue transformada en población sobrante. Se necesitan los países y su tierra, aire y mar, pero no su población. La población molesta. En los siglos XVI-XIX se había traído población para trabajar la tierra por el trabajo forzado, ahora sobraba la población y con menos población se aprovecharía la tierra más fácilmente.

El instrumento para destruir la anterior cultura de la esperanza es el terrorismo del Estado de las dictaduras de la Seguridad Nacional. Desde 1964 (Brasil) aparece en casi todos los países de América Latina. Pero no solamente el terrorismo. Éste va acompañado por la guerra sicológica. Una vez lograda la destrucción de los movimientos populares y del Estado reformista, la guerra sicológica pasa al primer plano y el terrorismo

del Estado es su instrumento. Su clave es la denuncia de la esperanza: quien quiere el cielo en la tierra, produce el infierno.

El año 1989 es un año clave para este desarrollo, porque la crisis del socialismo culmina, lo que lleva a la transformación de toda imágenes del desarrollo futuro de la humanidad.

Los antecedentes clásicos de la cultura de la desesperanza: Nietzsche y la utopía del infierno en la tierra

Ha surgido un salvajismo burgués, que quiere aprovechar triunfalmente la crisis del socialismo para destruir cualquier posibilidad de un comportamiento racional frente a la real crisis del capitalismo mundial, que es la crisis de la existencia de la humanidad. Como la burguesía ganó, cree tener razón y con arrogancia sin comparación se lanza en nombre del mercado total a la subordinación del mundo entero.

«Fin de la historia», es su lema. Si se impone, no logra solamente el fin de la historia, sino el fin de la humanidad y del planeta también. La ambigüedad del lema revela la ambigüedad de toda esta sociedad burguesa. Sus discursos son sumamente parecidos a lo que eran los discursos de los socialistas stalinistas en el Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética en 1927 (XV Congreso). El mismo hegelianismo falso, la misma seguridad de que ya no puede haber un paso atrás, la misma decisión a favor del todo por el todo. Hoy la burguesía tiene su «congreso de la victoria», más triunfal todavía que aquel de 1927. El resultado no será mejor.

Nietzsche es el clásico del capitalismo salvaje moderno. Él previó muy acertadamente eso, y sus palabras parecen una adivinanza:

«El socialismo es el fantástico hermano menor del despotismo casi difunto, cuya herencia quiere recoger; sus esfuerzos son, pues, reaccionarios. Desea una plenitud del poder del Estado como el propio despotismo no tuvo jamás; sobrepasa lo que enseña el pasado, porque trabaja por reducir a la nada formalmente al individuo: es que éste le parece un lujo injustificable

de la Naturaleza y debe ser corregido por él un *órgano útil de la comunidad.* Como consecuencia de esta afinidad, se deja ver siempre alrededor de todos los desarrollos excesivos de poder, como el viejo socialista tipo Platón, en la corte del tirano de Sicilia: anhela (y aun exige en ocasiones) el despotismo cesáreo de este siglo, porque como he dicho, desearía ser su heredero... Cuando su ruda voz se mezcla al grito de guerra: *'Lo más Estado posible'*, este grito resultará de pronto más ruidoso que nunca; pero en seguida estallará con no menor fuerza el grito opuesto: *'Lo menos Estado posible'*»[1].

No puede faltar tampoco la ilusión de la abolición del Estado, que posiblemente es el elemento más recurrente en el conjunto de las ideologías modernas:

«La creencia en un orden divino de las cosas políticas, en un misterio que es la existencia del Estado, es de origen religioso: desaparecida la religión, el Estado perderá inevitablemente su antiguo velo de Isis y no recobrará más su respeto. La soberanía del pueblo, vista de cerca, servirá para hacer desvanecer hasta la magia y la superstición última en el dominio de estos sentimientos; la democracia moderna es la forma histórica de la *decadencia del Estado*.... cuando el Estado no corresponda ya a las exigencias de estas fuerzas, no será por cierto el caos el que le sucederá en el mundo, sino que será una invención mucho más apropiada que el Estado la que triunfará del Estado...»[2].

Gentile transforma eso en ideología del Estado fascista italiano:

«...en esta concepción el Estado es la voluntad del individuo mismo en su aspecto universal y absoluto, de modo que el individuo se traga al Estado, y dado que la autoridad legítima no puede extenderse más allá de la voluntad real del individuo, la autoridad se resuelve por completo en la libertad. Así, el absolutismo se invierte y parece haberse transformado en su opuesto,

---

1 Nietzsche, Friedrich, *Humano, demasiado humano.* Primer libro. Obras, op.cit. IV, Nr. 473, p.2114/2115.

2 Nietzsche, Friedrich, *Humano , demasiado humano.* Primer libro. Nr. 472, Obras, op.cit. IV,p.2112/2113.

y la verdadera democracia absoluta no es la que busca un Estado limitado sino la que no fija ningún límite al Estado que se desarrolla en lo más profundo del corazón del individuo, confiriendo a su voluntad la fuerza absolutamente universal de la ley»[3].

Como lo mostró Hannah Arendt, el totalitarismo del Estado no viene de ideologías estatistas, sino antiestatistas[4]. El antiestatismo se vuelve totalitario, en cuanto aparece como ideología del poder, que pretende usar el Estado con fines antiestatistas. El totalitarismo es una política antiestatista, que transforma el Estado en un instrumento de la realización de alguna *societas perfecta*, en cuyo nombre surge el antiestatismo. Históricamente ha sido la *societas perfecta* de la guerra total, de la planificación total y del mercado total, que originaron sociedades totalitarias. La inquisición de la Edad Media es su precursora.

Este antiestatismo, que subyace al terrorismo del Estado totalitario, es la otra cara de la reducción de la política en técnica. Cuando la política es técnica, no se ve ya ninguna razón para la existencia del Estado. El Estado tiene ahora la única función, de imponer esta técnica (sea del mercado, sea de la guerra, sea de la planificación), para desaparecer o marginarse él mismo como resultado de esta su acción. Es famosa la descripción de este proceso que hace Stalin:

«Nos declaramos en favor de la muerte del Estado y al mismo tiempo nos alzamos en pro del fortalecimiento de la dictadura del proletariado, que representa la más poderosa y potente autoridad de todas las formas del Estado que han existido hasta el día de hoy. *El más elevado desarrollo posible del poder del Estado con objeto de preparar las condiciones para la muerte del Estado: ésta es la fórmula marxista*»[5].

Hayek, cuando se hace ideólogo de las dictaduras totalitarias de Seguridad Nacional, se expresa en términos casi idénticos:

«Cuando un gobierno está en quiebra, y no hay reglas conocidas, es necesario crear las reglas para decir lo que se puede

---

3 Citado por Schapiro, Leonardo: *El totalitarismo.* Brevarios FCE, México1972, p.59.

4 Ver Arendt, Hannah: *Los orígenes del totalitarismo.* Taurus. Madrid 1974. Capítulo XI, 2: La organización totalitaria. p.450-479.

5 Ctado según Arendt, Hannah: *Los orígenes del totalitarismo.*Taurus. Madrid 1974. p.443/444. La cita viene de Stalin: *Problemas del Leninismo.*

hacer y lo que no se puede hacer. Y en estas circunstancias es prácticamente inevitable que alguien tenga poderes absolutos. *Poderes absolutos que deberían usar justamente para evitar y limitar todo poder absoluto en el futuro*»[6].

Reagan afirma exactamente lo mismo, cuando dice: «No tenemos problemas con el Estado, el Estado es el problema». Eso es ideología totalitaria.

Por eso no es totalitario cualquier antiestatismo o sueño de sociedades libres sin Estado, sin mercado, sin matrimonio, etc. Sin embargo, el totalitarismo usa estos sueños. No lo hace para realizarlos, sino para sustituirlos por su utopía de la *societas perfecta.*

Se trata de un problema de toda modernidad, que aparece en todas las ideologías de la modernidad. Formadas estas ideologías, revelan una estructura común. Por eso es tan fácil saltar de una a la otra. Al formarse el neoliberalismo como ideología totalitaria, atrajo muchos intelectuales de formación maoísta o comunista. Pueden seguir pensando como antes, lo único que tienen qué cambiar, es la respectiva idea de *societas perfecta.* En vez de socialistas se hacen capitalistas. Pero el esquema totalitario no tiene por que cambiar. Eso es el caso p.e. de Glucksmann y Nozick.

Nietzsche ya expresa este neoliberalismo, aunque esté todavía en pañales. La visión del hombre cambia correspondientemente. De la selección de la vida humana por oferta y demanda se pasa a la denegación absoluta de la vida de los excluidos y marginados. Nietzsche la proyecta con su fantasía mórbida a partir de la ley india de Manú.

«Fijémonos en otro caso de lo que se llama moral: el caso de la *cría* de una determinada especie. El ejemplo más grandioso nos lo da la moral india, la ley de Manú, sancionada por una religión... ¡Cuán pobre resulta y cómo hiede el Nuevo Testamento al lado de la ley de Manú! Pero también esta organización necesitaba ser temible, no en la lucha contra la bestia, sino en la lucha con la idea contraria de la bestia, con el

6 *El Mercurio*, 19-4-81, Santiago de Chile. Entrevista.

hombre que no se deja criar, con el hombre de mezcla incoherente, con el chandala. Y para desarmarle y debilitarle tuvo que ponerle enfermo; era una lucha contra la mayoría. Quizá no haya nada tan contrario a nuestros sentimientos como estas medidas de seguridad de la moral india.

«El tercer edicto, por ejemplo *Avadana Sastra* el de las legumbres impuras, dispone que la única alimentación permitida al chandala sea el ajo y la cebolla... El mismo edicto declara que el agua que hayan menester no debe ser tomada de los ríos, de las fuentes ni de los estanques, sino tan sólo de los pantanos y de los agujeros que deje en el suelo la huella de los pies de los animales. También se les prohíbe lavar la ropa y lavarse ellos, porque el agua, que se les concede por misericordia, sólo ha de servir para calmar su sed... El resultado de semejante *policía sanitaria* no era dudoso: epidemias mortíferas, enfermedades de los órganos sexuales espantosas, y como resultado, la ley del cuchillo ordenando la circuncisión de los niños varones y la ablación correlativa en las hembras. El mismo Manú lo decía: 'Los chandalas son el fruto del adulterio, del incesto y del crimen (esta era la consecuencia necesaria de la idea de la *cría* de ganado humano). No deben usar otros vestidos que los harapos arrebatados a los cadáveres... Les estaba prohibido escribir de izquierda a derecha y valerse de la mano derecha para escribir pues el uso de la diestra y la escritura de izquierda a derecha son cosas reservadas a los hombres *virtuosos*, a las personas de raza'»[7].

Resulta la moral de la burguesía salvaje de la primera mitad de este siglo:

«Estas prescripciones son muy instructivas; vemos en ellas la humanidad aria absolutamente pura, absolutamente primitiva, observamos que la idea de la pureza de la sangre está muy lejos de ser una idea inofensiva. Por otra parte, se percibe claramente que en ese pueblo se ha trocado en religión y espíritu colectivo esa idea. Mirados desde este punto de vista, los Evangelios son un documento de primera, y más todavía el libro de Enoch. El cristianismo, nacido de raíces judías,

---

[7] Nietzsche, Friedrich, *El Crepúsculo de los Dioses*, Obras, op.cit. III, 1207-1208.

inteligibles únicamente como planta de aquel suelo, representa el movimiento de oposición contra toda moral de *cría*, de *raza* y de privilegio. Es la religión *antiaria* por excelencia, la transmutación de todos los valores arios, el triunfo de las evaluaciones de los chandalas, el evangelio de los pobres y de los humildes proclamando la insurreción general de todos los oprimidos, de todos los miserables, de todos los fracasados; su insurrección contra la raza, la inmortal venganza de los chandalas convertida en *religión del amor*»[8].

No hace falta correr hasta la India antigua y a Manú para encontrar situaciones de estas. Es suficiente ir a los barrios marginales de Lima, Río, San Paulo, México, Guatemala, Tegucigalpa y San Salvador o cualquier otra parte del Tercer Mundo.

Nietzsche hizo toda su filosofía para servir a esta victoria de la destrucción humana y hoy sigue siendo su clásico quizás más todavía que Adam Smith. La burguesía salvaje es Adam Smith plus Nietzsche[9]. Hay que leer a Marx, para saber lo que perdimos, y a Nietzsche, para saber a dónde vamos.

El pensamiento burgués nos advierte constantemente, que quien quiere el cielo en la tierra, produce el infierno. Ha expulsado la referencia al cielo en la tierra. Ya no debe haber ninguna utopía, porque la utopía destruye, al producir en nombre del cielo el infierno. Con eso ha limpiado su camino al automatismo del mercado, y le está quitando los obstáculos. Habla en nombre del realismo de la antiutopía. Pero lo que ha abierto, es precisamente el camino al infierno. No eliminó la utopía, pero sí está eliminando la utopía de la esperanza. La sustituye por su utopía de la desesperanza, del infierno en la tierra. (Este infierno en la tierra ya lo concibe Dante, quien en la Divina Comedia

---

8 Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo*, Obras, op.cit. III, 1209.

9 Se trata de la sustitución de la mano invisible de Adam Smith por la voluntad al poder. En eso Max Weber sigue sosteniendo todavía la utopía de Smith:
«Este fenómeno: el que una orientación por la *situación de intereses escuetos*, tanto propios como ajenos, produzca efectos análogos a los que se piensa obtener coactivamente –muchas veces sin resultado– por una ordenación normativa, atrajo mucho la atención, sobre todo en el dominio de la economía; es más, fue precisamente una de las fuentes del nacimiento de la ciencia económica». Conceptos sociológicos fundamentales. §4. Weber, Max: *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica. México, 1944. p.24.

escribe sobre la puerta del infierno: ¡Ay, quienes entren allí, que pierdan toda esperanza!)

Realizar el infierno en la tierra es tan utópico como realizar el cielo. No es fácil tampoco. Aunque se haga todo lo posible, no se llega en vida tampoco a la realización completa de este ideal. Pero es la utopía de aquellos que quieren un mundo sin utopías. Es la utopía de Nietzsche, de Popper y de muchos más. Es la utopía del mercado total, sin ninguna «distorsión». Es la utopía de un mundo sin utopía, sin resistencia, sin sindicatos, sin protección de la naturaleza, sin salarios mínimos, sin educación pública, sin salud pública, sin política de vivienda, sin mercados protegidos, sin intervencionismo estatal[10]. Es un mundo tan imposible, como es el mundo de la utopía cumplida de la esperanza. No llega sino después de la muerte. Pero es el sueño del infierno.

La burguesía salvaje, en cambio, cree que esta utopía del infierno en la tierra es «realista», «pragmática». Lo encuentra tan realista, que ni se le ocurre pensar que de nuevo está frente a un horizonte utópico. Corre y corre y corre...

Este infierno en la tierra como el nuevo ideal de la burguesía salvaje, tiene antecedentes. En la Edad Media muchas veces se pintan cuadros del infierno, que no son otra cosa que la visión de la tierra bajo el aspecto de su transformación en infierno. En esta imaginación del infierno, los condenados son torturados y maltratados. Los maltratan los diablos. Pero a los diablos no los maltrata nadie, andan con una sonrisa que les está pegada en la cara como una piedra. Estos diablos, que hacen el infierno, creen que están en el cielo. Les va bien, nadie los trata mal, y ellos tratan mal a los otros.

Eso es el infierno, con el cual sueña la burguesía salvaje.

Al llevar este infierno a la tierra, tiene una gran ventaja sobre los que quieren llevar el cielo a la tierra. Como ni el cielo ni

[10] Milton Friedman toma eso en serio. Lo que tiene que desaparecer: «Los programas agrícolas, beneficios generales a la vejez, leyes de salario mínimo, legislación en favor de los sindicatos, aranceles, reglamentos para la concesión de licencias en los oficios y en las profesiones, y así sucesivamente, en lo que no parece tener fin». Ver Friedman, Milton: *Capitalismo y Libertad.* Madrid 1966, p.149 ¿Sin fin? La utopía del cielo sí desemboca en un camino sin fin. Pero esta utopía del infierno en la tierra nos amenaza con un fin.

el infierno jamás se pueden realizar a plenitud, a ambos hay que anticiparlos y aproximarlos. En determinado sentido la aproximación al infierno es más realista que al cielo. Quien anticipa y promueve el infierno en la tierra, va a tenerlo. No hay ninguna dialéctica en este asunto. No hay ni una remota posibilidad de que, quien quiere el infierno en la tierra, vaya a tener el cielo. La utopía del infierno en la tierra es completamente calculable y segura. Lo que se promete, efectivamente se da. El asunto es «honrado», «veraz». Nadie miente.

Con la anticipación del cielo es diferente. Quien quiere el cielo en la tierra, puede equivocarse. Hasta le puede también resultar el infierno. Para que vaya realmente en dirección del cielo, tiene que tener muchos criterios de discernimiento y de sabiduría. El problema es dialéctico. Al infierno se llega sin dialéctica alguna. Pero al cielo no hay camino calculable ni seguro. Hay que encontrar el camino al andar.

Pero si hay una posibilidad de escapar la humanidad del camino al infierno, del suicidio colectivo, será por allí, donde van aquellos que quieren el cielo en la tierra. Todos los otros caminos están cerrados.

En cuanto a lo que será la cultura popular, a la cual aspira el capitalismo salvaje, Nietzsche se puede leer como un programa para la sociedad burguesa del siglo XX, primero del Nazismo y hoy del Mundo Libre.

«Si el que sufre, el oprimido, perdiera la fe en su derecho a poder despreciar la voluntad de poderío, entraría de lleno en la fase de la desesperación total... La moral protegía a los malparados contra el nihilismo, al tiempo que concedía a cada uno un valor infinito, un valor metafísico, y lo emplazaba en un orden que no estaba de acuerdo con el poder y el rango del mundo: enseñaba la entrega, la humildad, etc. Admitiendo que la creencia en esta moral se destruya, los malparados ya no hallarían en ella su consuelo y perecerían»[11].

Es lo que Nietzsche llama el nihilismo activo:

«El nihilismo como síntoma de ello, indica que los desheredados ya no tienen ningún consuelo, que destruyen para ser

[11] Nietzsche, Friedrich: *La voluntad de poderío.* EDAF. Madrid 1981. Nr.55, p.60.

destruidos: que privados de la moral ya no tienen ninguna razón para 'entregarse', que están afincados en el terreno del principio opuesto y también quieren poderío por su parte forzando a los poderosos a ser sus verdugos»[12].

Eso presupone, destruir todo humanismo universalista, y denunciar cualquier reivindicación concreta de la igualdad de los hombres. La burguesía celebra su propia barbarie. Nietzsche pregunta por los bárbaros del siglo XX, únicos que pueden salvar el mundo de la amenaza del humanismo:

«Para elevarse, luchando, de este caos a esta configuración surge una necesidad, hay que elegir: o perecer o imponerse. Una raza dominante sólo puede desarrollarse en virtud de principios terribles y violentos. Debiendo preguntarnos: *¿dónde están los bárbaros del siglo XX?* Se harán visibles y se consolidarán después de enormes crisis socialistas; serán los elementos capaces de la mayor dureza para consigo mismo, los que puedan garantizar la voluntad más prolongada»[13].

¡Barbarie o socialismo! Es el grito de Nietzsche y de la burguesía salvaje. ¡Salvajismo o socialismo! ¡Muerte o socialismo! Es el grito fascista del «¡Viva la muerte!» que lleva a los horrores del capitalismo salvaje de los años 30 y 40 en los países europeos fascistas.

Fueron intelectuales antifascistas en Alemania, que invirtieron el grito en: ¡Socialismo o barbarie! (Benjamin, Horkheimer, Adorno, etc.).

El pensador clásico de esta utopía del salvajismo burgués es Nietzsche, del cual constantemente se afirma de que ni piensa en términos de la redención ni de utopías[14]. Sin embargo, Nietzsche está obsesionado por una idea de redención y de utopía. Pero es una redención antiutópica, una redención que Nietzsche promete como resultado del abandono de toda redención:

«...Alguna vez... tiene que venir a nosotros el hombre *redentor*, el hombre del gran amor y del gran desprecio, el espíritu

[12] Nietzsche, Friedrich: *La voluntad de poderío*. op.cit. Nr.55, p.60.

[13] Nietzsche, Friedrich: *La voluntad de poderío*. EDAF. Madrid 1981. Nr. 863, p.473.

[14] Sobre Nietzsche p.e dice un autor en un diario costarricense: «Lo suyo no es utópico. Por eso rechaza cualquier visión redentora, sea religiosa o política». Víctor J. Flury, en *La Nación*, San José. 2.9.1990.

creador, al que su fuerza impulsiva aleja una y otra vez de todo apartamiento y todo más allá, cuya soledad es malentendida por el pueblo como si fuera una huida de la realidad: siendo así que constituye un hundirse, un enterrarse, un profundizar en la realidad, para extraer alguna vez de ella, cuando retorne a la luz, la *redención* de la misma, su redención de la maldición que el ideal existente hasta ahora ha lanzado sobre ella. Ese hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de *lo que tuvo que nacer de él,* de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada, –*alguna vez tiene que llegar...*»[15].

Esta es su redención: «redención de la maldición que el ideal existente hasta ahora ha lanzado» sobre la realidad. Esta es la redención, que Nietzsche anuncia. Un «redentor» la va a traer a la tierra, redentor «vencedor de Dios». Y Nietzsche añade: «Alguna vez tiene que llegar...».

Es la redención en la cual hoy el pensamiento burgués está inscrito. Liberarnos de la liberación, de la utopía, de la redención, de la esperanza. Es la redención al revés. Eso es la nueva esperanza: que ya no haya esperanza. Eso es precisamente el redentor, que ya no promete el cielo, sino el infierno en la tierra, al redimirnos de la redención. Donde había redención por el reino de los cielos en esta tierra, hay ahora redención que redime de los reinos de los cielos, y que no es otra cosa que la redención por el reino de los infiernos.

La redención contiene una utopía, y la redención de la redención también. Nietzsche la describe en los siguientes términos:

«'El Paraíso se encuentra a la sombra de las espadas'; símbolo y marca en que se revelan y adivinan almas de origen noble y guerrero.

---

[15] Nietzsche, Friedrich: *La genealogía de la moral,* Alianza Madrid,1972. p.109/110.

Llegará un momento, en que el ser humano tendrá a su disposición un exceso de *fuerza;* la ciencia tiende a conseguir esta *esclavitud de la naturaleza.*

Entonces el hombre dispondrá de *ocio,* para *perfeccionarse* a sí mismo, para crear cosas nuevas y más elevadas. *Nueva aristocracia.* Entonces, una cantidad de *virtudes son superadas,* virtudes que antes eran *condiciones de existencia.* No se tiene necesidad de ciertas cualidades; *por consiguiente* se perderán. No tenemos ya necesidad de la virtud; *por consiguiente,* la perderemos (así, también perderemos la moral del principio 'una sola cosa es necesaria', la de la salvación del alma y la de la inmortalidad; éstas fueron medios para *hacer posible al hombre una enorme coacción sobre sí mismo,* mediante el sentimiento de un enorme *terror*)...

La purificación y el robustecimiento *fisiológico.* La *nueva aristocracia* tiene necesidad de un contraste que combatir: debe tener una terrible necesidad de conservarse»[16].

Esta utopía no es sino la consumación de la redención de la redención. La naturaleza será esclava del hombre, ¿cómo puede haber una utopía del infierno sin esclavitud? Se han superado las virtudes y la moral, ya no hay ni «salvación de almas», porque ya no hay igualdad entre los hombres. Llegó el Paraíso «a la sombra de las espadas».

Es utopía del salvajismo, llevado a su ideal puro. En los años 30 de este siglo, con el nazismo alemán, aparece el primer redentor, que se inspira en la redención de Nietzsche. Mata a todos los judíos que puede, porque considera que ellos son el origen de la redención, de la cual hace falta redimir a la humanidad. Tanto para Nietzsche como para el nazismo ellos son en carne y hueso esta «maldición que el ideal existente hasta ahora ha lanzado» sobre la realidad[17]. Es el primer gran estallido de la burguesía salvaje. Viene con esta misma utopía, con la esperanza de la venida de una humanidad, que ya no tiene esperanza. La llama el milenio o Tercer Reich. No es más que esta

[16] Nietzsche, *La Voluntad al poderío,* Nr. 947, p .507 /508.

[17] Nietzsche funda sobre esta «redención de la redención» un nuevo antisemitismo, al cual confronta duramente con el antisemitismo anterior, que él condena, por ser todavía él mismo «judío»:

(continúa en pág. siguiente)

utopía al revés: una humanidad sin utopías, una lucha sin distorsiones humanista[18].

Hoy vivimos los primeros pasos del segundo gran estallido de la burguesía salvaje. De nuevo nos promete la redención de la redención y la gran utopía de la desaparición de la esperanza, utopía del infierno en la tierra. La burguesía salvaje celebra

---

«El símbolo de esta lucha, escrito en caracteres que han permanecido hasta ahora legibles a lo largo de la historia entera de la humanidad, dice «Roma contra Judea, Judea contra Roma»: - hasta ahora no ha habido acontecimiento más grande que *esta* lucha, que *este* planteamiento del problema, de *esta* contradicción de enemigos mortales. Roma veía en el judío algo así como la antinaturaleza misma, como su *monstrum* antipódico, si cabe la expresión; en Roma se consideraba al judío «*convicto* de odio contra todo género humano»: con razón, en la medida en que hay derecho a vincular la salvación y el futuro del género humano al dominio incondicional de los valores aristocráticos, de los valores romanos. ...Los romanos eran, en efecto, los fuertes y los nobles; en tal grado más fuertes y más nobles, que ni siquiera se ha soñado nunca... Los judíos eran, en cambio, el pueblo sacerdotal del resentimiento *par excellence*, en el que habitaba una genialidad popular-moral sin igual... ¿Quién de ellos ha *vencido* entre tanto, Roma o Judea? No hay, desde luego, la más mínima duda: considérese ante quién se inclinan hoy los hombres, en la misma Roma, como ante la síntesis de todos los valores supremos,.. ante *tres judíos*, como es sabido, y *una judía* (ante Jesús de Nazaret, el pescador Pedro, el tejedor de alfombras Pablo, y la madre del mencionado Jesús, de nombre María)». Nietzsche, Friedrich: *La genealogía de la moral*, Alianza Madrid,1972, p.559/60, 1. parte, Nr.16.

Y ¿la solución? Ya tiene el sabor de la Endlösung:

«- ¿Con esto ha acabado ya todo? ¿Quedó así relegado *ad acta* (a los archivos) para siempre aquella antítesis de ideales, la más grande de todas? ¿O sólo fue aplazada, aplazada por largo tiempo?... ¿No deberá haber alguna vez una reanimación del antiguo incendio, mucho más terrible todavía, preparada durante más largo tiempo? Más aún: ¿no habría que desear precisamente *esto* con todas las fuerzas? ¿e incluso quererlo?, ¿e incluso favorecerlo?» Genealogía, op.cit. p.61, Nr.17.

18 Oscar Levy, el traductor de Nietzsche al inglés, dice en 1920:

«Hemos asumido la actitud de salvadores del mundo y nos jactamos de haber dado al mundo su 'salvador' –hoy en día seguimos siendo solamente los seductores del mundo, sus incendiarios, sus verdugos... Hemos prometido llevaros en un nuevo paraíso, y solamente hemos tenido éxito en llevaros en un nuevo infierno». Ver Oscar Levy, introducción al libro de Pitt-Rivers, George: *The World Signification of the Russian Revolution*, London 1920, según Poliakov, Léon: *Geschichte des Antisemitismus. Am Vorabend des Holocaust.* Bd. VIII. Athenäum, Frankfurt a/M, 1988. p.83.

En el mismo sentido habla Hitler:

«El judío recorre su camino fatal hasta el día en que otra fuerza se alza ante él y en descomunal combate devuelve junto a Lucifer a quien había tratado de asaltar el cielo». Mein Kampf, p.751.

«(El judío) cree tener que someterse toda la humanidad, *para asegurarle el Paraíso en la tierra... Mientras él se imagina que está levantando a la humanidad, él la tortura hasta la desesperación, la paranoia, la perdición.* Si nadie lo para, la destruye... a pesar de que él se da oscuramente cuenta, de que se destruirá a sí mismo también... *Si tú quieres: es la tragedia de Lucifer*». Citado Hitler de Dietrich Eckart «Tischgespräche» von 1922/23, primera vez editado bajo el título: «Der Bolschewismus von Moses bis Lenin - Zwiegespräche zwischen Adolf Hitler und mir» Hohenreichen-Verlag, München 1924. 1922/23. s.Heer, Friedrich: Gottes erste Liebe. Die Juden im Spannungsfeld der Geschichte. Ullstein Sachbuch. Frankfurt/Berlin 1986. S.377.

su misa negra. A su sociedad le da de nuevo el nombre del milenio, que tiene también en este caso el mismo sentido que ha tenido anteriormente. Se llama «la ciudad que brilla en la colina», la Nueva Jerusalén.

Cultura de la desesperanza y guerra sicológica

Eso es el trasfondo de la cultura de la desesperanza. Penetra hoy toda nuestra cultura, no solamente la cultura popular. Además, no es la cultura popular. La cultura de nuestra sociedad trabaja para que eso sea la cultura popular, y tiene muchos logros en esta dirección. Es esta misma cultura de la desesperanza, que penetra a los grupos dominantes, para definir su respectiva cultura antipopular: es la cultura del heroísmo del suicidio colectivo. No hay duda que está reapariciendo. La vuelta de Nietzsche y de Ernst Jünger como sus clásicos, Jorge Luis Borges, Vargas Llosa, Octavio Paz como representantes presentes[19].

En los sectores populares la cultura de la desesperanza promueve la anomia, deshace las relaciones humanas, promueve el crimen. La misma droga es parte del fenómeno.

Las organizaciones de clase o revolucionarias, los movimientos del cambio, la orientación hacia una nueva sociedad, surgieron de la cultura de la esperanza de los años 50 y 60. Formularon la esperanza o la manipularon, sin embargo, se basaron en ella. La destrucción casi general de los movimientos populares y del Estado de reformas (intervencionista) acabaron

---

19 Esta utopía salvaje se expresa hoy muchas veces en términos religiosos del fundamentalismo cristiano de EE.UU. Lindsey, uno de los Rasputines en la corte de Reagan, nos dice: «Cuando la batalla de Armagedón llegue a su temible culminación y parezca ya que toda existencia terrena va a quedar destruida (Lindsey la entiende como guerra atómica. F.J.H.), en ese mismo momento aparecerá el Señor Jesucristo y evitará la aniquilación total. A medida que la historia se apresura hacia ese momento, permítame el lector hacerle unas preguntas. ¿Siente miedo, o esperanza de liberación? La contestación que usted dé a esta pregunta determinará su condición espiritual». Hal Lindsey: *La Agonía del Gran Planeta Tierra.* Editorial Vida. Miami, 1988. pp.222.(*The Late Great Planet Earth,* Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1970).
Aquí se predica la espiritualidad del heroísmo del suicidio colectivo. El libro de Lindsey fue el bestseller de toda la década de los 70 en EEUU. Se vendieron más de 15 millones de ejemplares. El capitalismo salvaje pretende ser espiritual.

con esta cultura, logrando una gran fuerza de convicción a partir de la crisis del socialismo en Europa oriental. La cultura de desesperanza se basa en la tesis de que no hay alternativa. Se puede solamente administrar un caos y una anomia, que son sistemáticamente producidos.

Se ha descubierto que no solamente la organización de la esperanza da estabilidad, como ocurrió en los años 50 y 60. Aparentemente, hasta es más estable la cultura de la desesperanza. Cuanto más se profundiza la desesperanza, menos oposición hay, porque no se le puede dar sentido a una oposición. Se desmoronan las relaciones sociales, pero con ellas se desmorona la misma personalidad de la gente. Se pueden destruir entre ellos, pero no pueden cambiar nada. La cultura de la desesperanza no deja surgir proyectos, porque nadie los formulará, si nadie cree en la posibilidad de una alternativa al desmoronamiento.

Destruyendo la esperanza, la anomia resultante es políticamente estable. América Central ha sido estabilizada por las guerras y por el terrorismo del Estado. América del Sur es tan estable como nunca, y lo es por el terrorismo del Estado, sea actualizado o en retroceso, pero visiblemente dispuesto a volver. En el lugar de la esperanza aparece un «sálvase quien pueda», el «después de nosotros el diluvio», en el cual cada uno trata de salvarse por medio de impedir que otro se salve.

De esta manera surgen democracias, cuyos gobiernos no son soberanos en ningún sentido. La soberanía la tienen los centros del terrorismo del Estado, frente a los cuales los gobiernos elegidos luchan por una autonomía relativa. Pero este terrorismo del Estado no desestabiliza, sino estabiliza. Cuando en 1989 en Uruguay se hizo el plebiscito por la amnistía para los militares, la amenaza de su vuelta aseguró la mayoría de los votos en favor, a pesar de que probablemente la mayoría estaba en contra. Donde fallan las elecciones, como en la penúltima elección presidencial de Salinas en México y de la República Dominicana, se organiza, con el apoyo de todas las democracias occidentales, el fraude. Este fraude estabiliza, porque se sabe que no hay alternativa. En las elecciones siguientes votarán como se les pide. Si no, hay otro fraude.

Los gobiernos no se responsabilizan ni pueden responsabilizarse por las acciones de sus organismos represivos. Estos son soberanos frente a los gobiernos. Cuando las fuerzas militares asesinaron a toda una comunidad de Jesuitas en San Salvador, el gobierno no se sintió responsable y nadie lo responsabiliza, siendo El Salvador una democracia occidental.

Para esta guerra sicológica, cuyo centro es provocar desesperanza, la impunidad de los crímenes de los militares es central. Promueve decisivamente esta sensación de no tener derechos garantizados, de no ser persona frente a un Estado que, aunque democrático, sigue siendo terrorista.

Dentro de esta estabilidad por la propagación de la anomia, las rebeliones se transforman también en movimientos irracionales, que al fin no tienen sentido. El Caracazo en febrero de 1989 fue un movimiento sin destino, que terminó con una masacre de miles por la mano militar. Miles de muertos no conmueven y ni hacen noticia[20]. Eso se repitió con la intervención militar en Panamá.

Los pueblos, en cuanto pasan a la desesperanza, se entregan como víctimas, o revientan en una erupción, cuya represión ni deja huellas. Pero hagan lo uno o lo otro, a falta de una esperanza de liberación se mueven cerca de la acción suicida, que es contrapartida del heroísmo, del suicidio colectivo de las clases dominantes. Las democracias no desarrollan ninguna cultura democrática, sino de prepotencia. No se puede perder elecciones, porque el poder no está por ser elegido. Los gobiernos administran poderes despóticos, internos y extranjeros, a los cuales no pueden controlar, sino que son controlados por ellos.

La cultura popular tiene hoy esta cultura de la desesperanza como su trasfondo. En ella y frente a ella se tiene que desarrollar. Eso hace que hoy esté más bien impregnada por organizaciones, que no representan ningún poder de negociación. Las clásicas organizaciones populares como sindicatos, cooperativas, vecindades, han pasado a un segundo plano y tienen muy poca voz. Casi no hay huelga que no termine con

---

20 Ver: Pedrazzini, Sánchez R, Magaly: *Nuevas legitimidades sociales y violencia urbana en Caracas*. Nueva Sociedad. Nr. 109, Sept-oct. 1990. p.23-34.

muertos. En lugar de estas organizaciones, aparecen en el primer plano ahora organizaciones de defensa de derechos humanos, comunidades eclesiásticas, acciones simbólicas como las madres de la Plaza de Mayo. Son intentos defensivos para limitar el terrorismo del Estado, que sigue siendo el primer poder político en América Latina.

Donde la cultura popular no se entrega simplemente a la cultura de la desesperanza, es cultura de víctimas que se resisten a aceptar que la culpa la tienen ellas. Es sobrevivencia de dignidad, no de poder. Es la última barrera que se defiende antes de caer de la desesperanza en la desesperación.

Frente a este sistema es necesario definirse. Se trata de un sistema que está en un delirio del triunfo. Sin embargo, a muchas posiciones anteriores ya no se puede volver. Sobre todo, tenemos que darnos cuenta, que frente a esta implacable lucha de clases desde arriba, que lleva a cabo la sociedad burguesa, hoy la respuesta no puede ser una simple lucha de clase desde abajo, que a la postre sólo invierte sus términos. Esta lucha de clase se pierde, aunque se gane. Los más amenazados no son clases sociales, que pueden contar con poder de negociación. Son pueblos marginados y expulsados de la división social del trabajo por un lado, y la naturaleza por el otro. Ni pueden hacer huelga siquiera. Su solidaridad es amenazada.

Las tendencias del capitalismo actual no desarrollan solamente la negación de la solidaridad, sino, además, de la propia posibilidad de la solidaridad humana. Solidaridad hoy presupone enfrentar a este capitalismo con la necesidad de una sociedad justa, participativa y ecológicamente sostenible. La solidaridad hoy no sería sino una quimera, si no plantea esta alternativa al capitalismo actual y sus tendencias destructoras. Sin embargo, el capitalismo niega, al negar hasta la posibilidad de esta alternativa, la misma posibilidad de la solidaridad humana. Al luchar a muerte en contra de todas las alternativas posibles, lucha a muerte en contra de la posibilidad misma de la solidaridad. Declara la solidaridad como algo ilusorio, como un atavismo, porque, si todas las alternativas son ilusorias, entonces también la solidaridad lo es. Por tanto, persigue al intento de ser solidario

como algo que es o ignorante o criminal. La solidaridad es perseguida como «utopía» destructora.

El pensamiento burgués actual transforma la solidaridad en algo diabólico. En el grado en el cual esta solidaridad expresa lo que en la tradición cristiana es el amor al prójimo, considera ahora la misma prédica del amor al prójimo como una prédica diabólica, una tentación luciférica[21].

Eso conlleva una extrema negación de cualquier dignidad humana. Siendo la solidaridad y el amor al prójimo denunciados como diabólicos, también la reivindicación de la dignidad humana lo es. Para la sociedad burguesa, ahora el mismo Jesús es transformado en el demonio, al cual hay que combatir.

Al negar la solidaridad, se niega la dignidad humana. Esta no es una simple declaratoria de principios abstractos, sino un asunto real. La dignidad humana se basa sobre la posibilidad de vivir dignamente. El reconocimiento de la dignidad humana es necesariamente el reconocimiento del derecho de vivir dignamente. Eso significa: comer, tener casa, educación, salud, etc. Sin reconocer eso como derecho humano, no hay reconocimiento posible de la dignidad humana.

---

21 Popper lo dice así: «Todos tenemos la plena seguridad de que nadie sería desgraciado en la comunidad hermosa y perfecta de nuestros sueños; y tampoco cabe ninguna duda de *que no sería difícil traer el cielo a la tierra si nos amásemos unos a otros. Pero... la tentativa de llevar el cielo a la tierra produce como resultado invariable al infierno.* Ella engendra la intolerancia, las guerras religiosas y la salvación de las almas mediante la Inquisición». Popper, Karl: *La sociedad abierta y sus enemigos.* Paidés, estudio. Buenos Aires 1981. p.403. Tomo II, capítulo XIV.
Ver también Michael Novak: «...las sociedades tradicional y socialista ofrecen una visión unitaria. Infunden en toda actividad una solidaridad simbólica. El corazón humano está hambriento de este pan. Recuerdos atávicos asedian a todo hombre libre. *El 'páramo' que encontramos en el corazón del capitalismo democrático es como un campo de batalla sobre el cual los individuos vagan profusos en medio de cadáveres*». Novak, Michael: The spirit of democratic capitalism. An American Enterprise Institute/Simon & Schuster Publication. N.Y., 1982. Citamos según la edición en castellano: Novak, Michael: *El Espíritu del Capitalismo Democrático.* Ediciones Tres Tiempos. Buenos Aires, 1983 S. 56/57. Y concluye: Los 'hijos de la luz' son en muchos aspectos un peligro mayor para la fe bíblica que los 'hijos de las tinieblas'» Novak, op.cit. p.71
Ya en Nietzsche tenemos esta crítica: «El cristianismo, nacido de raíces judías, inteligibles únicamente como planta de aquel suelo, representa el movimiento de oposición contra toda moral de *cría,* de *raza* y de privilegio. Es la religión *antiaria* por excelencia, la transmutación de todos los valores arios, el triunfo de las evaluaciones de los chandalas, *el evangelio de los pobres y de los humildes proclamando la insurreción general de todos los oprimidos,* de todos los miserables, de todos los fracasados; su insurrección contra la raza, la inmortal venganza de los chandalas convertida en *religión del amor*».

(continúa en pág. siguiente)

Si se toma en serio esta relación entre la existencia de alternativas y la dignidad humana, se ve también que la lucha de la sociedad burguesa en contra de cualquier alternativa, para destruirla, es a la vez una lucha para la destrucción de la propia dignidad humana. Al hombre no se le concede el derecho de vivir dignamente. Puede vivir, y vivir bien, si en el mercado logra el espacio para hacerlo. Si no lo logra, el mercado comprueba que tampoco tiene dignidad humana ni derecho a reclamarla. Por tanto, en el proceso de la destrucción de las alternativas y en la producción de sobrantes, se trata de destruir la misma sensación humana de la dignidad en un grado tal, que estos seres humanos hechos superfluos se vean superfluos a sí mismos. Creo que toda la lucha ideológica hoy gira alrededor de eso. Es el contenido de la guerra sicológica. Creo también, que la crisis del socialismo ha abierto la posibilidad de llevar esta negación de la dignidad humana hasta su culminación.

Eso no vale solamente para el proceso de «producción de sobrantes» en el Tercer Mundo. Un proceso parecido se lleva a cabo en el Primer Mundo, aunque a niveles más limitados. En el fondo, la guerra sicológica, que por lo menos en el Tercer Mundo es omnipresente, trata de convencer a los hombres hechos superfluos, de que efectivamente lo son con la consecuencia de destruirse mutuamente en vez de ser solidarios entre ellos. Creo que el primer autor que describió con plena conciencia este

---

Ver: Nietzsche, Friedrich: *El crepúsculo de los dioses.* En: Friedrich Nietzsche: Obras inmortales. Visión Libros. Barcelona 1985. Tomo III, p.1209.
Su conclusión es:
«Nada hay tan insano en nuestro insano modernismo, como la misericordia cristiana. Ser médicos en este caso, ser implacables en el manejo del bisturí, forma parte de nosotros mismos; de esa manera amamos a los hombres...», Nietzsche, Anticristo. En: Friedrich Nietzsche, op.cit. I, 38.
Lo demoníaco para el pensamiento burgués es el amor al prójimo, la solidaridad y la religión del amor. Se trata de una rebelión en contra de la igualdad humana, por tanto también en contra del Dios de la igualdad de los hombres y de su dignidad. Al declarar el amor al prójimo y la solidaridad como demoníaco, este Dios es eliminado. Ha sido tranformado en el señor del infierno. La libertad burguesa se revela como lo que es: lucha en contra de Dios. Lo que promete, es lo que dice Novak: *«El 'páramo' que encontramos en el corazón del capitalismo democrático es como un campo de batalla sobre el cual los individuos vagan profusos en medio de cadáveres».* Prometen el infierno en la tierra, después de haber expulsado de la tierra el amor al prójimo, la solidaridad y la religión del amor.

mecanismo, ha sido Nietzsche. Es sorprendente hasta qué grado sabía que el hombre hecho superfluo tiene que considerarse como tal para que se destruya a sí mismo, uno al otro. Eso es condición de la estabilidad de la sociedad sin esperanza.

Situaciones de este tipo hoy son visibles en muchas sociedades de América Latina, en la República Dominicana, Honduras, Colombia, Perú, Argentina, etc.

Estos procesos permiten ver que hoy la solidaridad tiene otros rasgos que los que ha tenido anteriormente, pero no hay duda de que ha llegado a tener de nuevo una importancia central. No se trata solamente de llamar a unirse y a ayudar. Se trata hoy, de constituir completamente de nuevo la dignidad humana negada en su propia raíz. Hace falta aclarar que la negación de alternativas es la negación de la dignidad humana, y nosotros tenemos que insistir en esta dignidad.

El cautiverio de la utopía: Las utopías conservadoras del capitalismo actual, el neoliberalismo y el espacio para alternativas

Cuando en 1976 volví por primera vez después del golpe militar a Chile –donde yo había vivido 10 años hasta la asonada golpista–, se realizó allí un seminario en el Hotel Sheraton, que llevaba el título: La nueva Economía Política. Fue organizado por los Chicago boys, que estaban ahora en Chile en el poder. Invitado especial era Gordon Tullock, un economista de EE.UU. de la escuela del *public choice*. Los de la vieja economía política estaban o perseguidos e inclusive muertos o en el exilio.

En este seminario los neoliberales hacían claro que su programa era mucho más que un programa económico, sino de una transformación global de toda la sociedad en todas sus dimensiones. Tullock destacó como posición suya el «imperialismo de los economistas»[1], la reestructuración total de la sociedad según los principios de las teorías neoliberales. La economía, el Estado, la democracia, la educación, la salud y la misma cultura en su integridad caían ahora bajo la rapiña neoliberal. En este mismo tiempo se divulgó de nuevo el libro de Anthony Downs[2] sobre *La teoría económica de la democracia*. Una de sus conclusiones era, que el elector inteligente es aquél que no gasta apenas un peso en su información, porque la utilidad marginal de su voto es casi nula. Por tanto, el elector tonto es el inteligente.

---

1 Tullock, Gordon: «Economic Imperialism». En: Buchanan, James M./Tollison, Robert D.(ed.): *Theory of Public Choice. Political Applications of Economics.* Ann Arbor. University of Michigan Press, 1972.

2 Downs, Anthony: *An Economic Theory of Democracy.* New York 1957. (*Teoría económica de la democracia.* Aguilar. Madrid, 1973).

El argumento neoliberal lo podemos resumir en tres pasos principales:

1. El análisis neoliberal no niega el hecho que es comúnmente aceptado por todas las corrientes teóricas e ideológicas existentes en el mundo de hoy. Se trata del hecho de que está en curso una destrucción de las fuentes de la producción de toda la riqueza producida (este fenómeno empírico se hace notar para todos).

El hecho empírico de que la producción y el crecimiento del producto producido va acompañado por un proceso de destrucción de las fuentes de la producción de toda riqueza, es también reconocido por los analistas neoliberales. Sin embargo, apenas lo analizan y menos mencionan la amenaza que consiste en el hecho, de que este proceso parece tener un carácter acumulativo.

Este hecho se hace notar hoy con más visibilidad en dos grandes crisis de la economía mundial:

a.-La crisis del ser humano, amenazada por la exclusión de partes grandes de la población mundial de la división social del trabajo. Esta exclusión parece estar todavía creciendo. Lleva a las poblaciones excluidas a estrategias precarias y desesperadas de sobrevivencia, que amenazan a la misma sociedad. Esta exclusión se hace presente en todas partes, pero con más intensidad en el Tercer Mundo. Sin embargo, la exclusión de la población en el Tercer Mundo repercute gravemente en el Primer Mundo. Uno de estos efectos es la migración de la población a los centros, que ha llevado al levantamiento de un nuevo muro alrededor de los países del Primer Mundo, para convertirlos en fortalezas: Fortaleza Europa, Fortaleza EE.UU. El muro de Berlín, que cayó en 1989, no dejaba salir. Este nuevo muro no deja entrar. Aparece en Europa entre Gibraltar y Tánger y entre los países de la Comunidad Europea y el mundo exsocialista. En EE.UU. aparece entre EE.UU. y México y entre Florida y Haití y la República Dominicana.

b.-La destrucción acumulativa de la naturaleza y de todo el medio ambiente. La tala de los bosques, el envenenamiento del aire, del agua y de la tierra, las basuras venenosas, el hoyo

de ozono, etc., atestiguan esta crisis. Siempre está vinculada más con el problema de la exclusión de la población, porque las estategias desesperadas de sobrevivencia son un factor importante –y posiblemente el factor que será más difícil de controlar– de la propia destrucción de la naturaleza. El problema humano y el problema con la naturaleza resultan inseparables.

2. La teoría –y la ideología– neoliberal contrapone a estas crisis, cuya existencia reconoce, la tesis de la existencia de una mano invisible del mercado, que dirige toda la sociedad capitalista por fuerzas de autorregulación hacia la armonía de un interés de todos. Por tanto, exige fe en el mercado y humildad frente a sus procedimientos.

El análisis neoliberal ve al mercado como «societas perfecta». Lo que Marx analiza como efecto de la ausencia de la totalidad concreta –las leyes que surgen no-intencionalmente por la espalda de los productores– es visto por los neoliberales como efecto de las distorsiones que el mercado está sufriendo. La totalidad concreta de la división social del trabajo y de la naturaleza es sustituida por la totalidad abstracta del mercado total y su equilibrio general. Por una fuerza mágica de una «mano invisible» el mercado crea una armonía general.

3. Según el análisis neoliberal, la causa de la destrucción es la intervención en el mercado, los intentos de oponerse al proceso destructor (organizaciones populares, Estado intervencionista, etc.). La actitud crítica frente al mercado es considerada como soberbia/orgullo.

Se trata de un golpe de fuerza del pensamiento neoliberal, que considera a los esfuerzos concretos para impedir la destrucción de la razón de su existencia.

En la visión neoliberal las fallas del mercado se corrigen con más mercado. El mercado es perfecto, el ser humano es imperfecto. El mercado contiene una promesa de salvación en el grado en el cual es sacralizado como tal. Por tanto, no se debe reaccionar ni a las distorsiones de la división social del trabajo ni de la naturaleza, sino tener fe en el mercado. La fe salva.

Las teorías neoliberales se basan en el pensamiento liberal anterior, en especial en la teoría del equilibrio general elaborada

por Walras/Pareto. Repiten constantemente la fórmula de Adam Smith de la «mano invisible» del mercado y la interpretan en la línea de las «fuerzas autorreguladoras del mercado» constituidas en un automatismo. Pero esta coincidencia oscurece fácilmente el hecho de que entre el pensamiento liberal y el neoliberal hay un corte profundo.

Ciertamente, también los pensadores liberales creen en estas fuerzas autorreguladoras de la «mano invisible». Pero a la vez las relativizan. Por eso, fácilmente se convencen de que hace falta complementarlas por medio de intervenciones en el mercado. Los pensadores liberales raras veces totalizan el mercado, sino que lo ven como el centro de la sociedad, alrededor del cual hacen falta actividades correctivas que mantengan al mercado en límites. En su visión, el mercado no es una «societas perfecta». Eso explica porqué los pensadores del capitalismo intervencionista y de reformas de la «sociedad de bienestar» de los años 50 y 60, son pensadores liberales. Inclusive Keynes, quien con más fuerza insiste en la necesidad de poner una mano visible al lado de la invisible, se mantiene en los límites generales del pensamiento económico liberal.

Los neoliberales, en cambio, totalizan el mercado y lo ven como «societas perfecta» sin restricciones. Reducen toda política a una aplicación de técnicas del mercado y renuncian a la búsqueda de compromisos. Dejan de negociar, para imponer. El lema central se puede resumir así: A fallas de mercado, más mercado. Las fallas nunca son del mercado mismo, sino son resultado de distorsiones que el mercado sufre. Las crisis de la exclusión y de la naturaleza, por tanto, no son resultado de alguna deficiencia del mercado, sino resultan del hecho de que el mercado no ha sido suficientemente globalizado y totalizado aún. A eso se añade: A fallas de la tecnología, más tecnología. A fallas de la guerra, más armamentos. La misma «guerra de las estrellas» se basaba en este utopismo infinito, orientado por la invulnerabilidad de un Aquiles sin talón de Aquiles por el hecho de asegurar un armamentismo ilimitado.

Ocurre una inversión. Los problemas concretos de la exclusión de la población y de la destrucción de la naturaleza son vistos como resultados de las distorsiones que sufre el mercado.

Desde el punto de vista neoliberal atestiguan solamente el hecho de que el mercado no ha sido respetado suficientemente. Por tanto, la razón del desempleo es la política del pleno empleo, la razón de la miseria es la existencia de los sindicatos y del salario mínimo, la razón de la destrucción de la naturaleza la insuficiencia de la privatización de ella. Esta inversión del mundo, en la cual una institución pretendidamente perfecta sustituye por completo la realidad concreta para devorarla, explica la mística neoliberal de la negación de cualquier alternativa, sea esta buscada dentro de los límites del capitalismo en general o no[3].

Esta totalización del mercado subyace a la misma política de los centros financieros mundiales, que ven el problema del mundo solucionado en el grado en el cual se perfecciona lo que ellos llaman la «globalización de los mercados».

Lo que resulta es, aceptando el concepto del totalitarismo de Hannah Arendt, una ideología totalitaria, que lleva a puras políticas de *«tabula rasa»*, que en el lenguaje neoliberal se llama «política de choque». Se guía por un principio, que Reagan usó frecuentemente en sus campañas electorales: «No hay problema con el Estado, el Estado es el problema». Hayek lo vincula inclusive con la mística de la «última batalla»:

«La última batalla en contra del poder arbitrario está ante nosotros. Es la lucha contra el socialismo: la lucha para abolir todo poder coercitivo que trate de dirigir los esfuerzos individuales y distribuir deliberadamente sus resultados»[4].

---

3 Eso nos dice Hayek:
«... no será suficiente frenar a aquellos que desean destruir a la democracia para lograr el socialismo, o incluso a aquellos totalmente comprometidos con un programa socialista. El más fuerte apoyo a la tendencia hacia el socialismo viene hoy de aquellos que sostienen que ellos no quieren capitalismo ni socialismo sino que un 'camino intermedio', o un 'tercer mundo'.» Hayek, Friedrich A.: «El ideal democrático y la contención del poder». *Estudios Públicos*. Nr.1 Dic. 1980. Santiago de Chile. p.73

4 Hayek op.cit. p.74.
Resulta una ideología, que es obviamente complementaria con lo que era la ideología de la ortodoxia socialista en la Unión Soviética. Lo único que hace, es sustituir las «relaciones socialistas de producción» por el mercado total. Todo lo otro sigue en pie. Sobre esta complementariedad ver: Hinkelammert, Franz: «¿Capitalismo sin Alternativas?» Sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella.

La antiutopía secularizada y la apocalíptica[5]

El mercado total en su representación del automatismo del mercado es como tal, utópico en el sentido de una *societas perfecta* y de una institución perfecta. Pero se trata de una utopía que no es percibida como tal, sino que es identificada con la realidad. Reconocerla es considerado como realismo o pragmatismo. El neoliberal, al pronunciar sus utopías, se siente realista. Acto seguido, se enfrenta este realismo aparente a todas las utopías, con el resultado de que todas las imaginaciones de libertad o solidaridad, que cuestionan el mercado, parecen ser utopías. Por lo tanto, la ideología del mercado total se hace pasar como antiutópica. En verdad lo es solamente en referencia a todas las utopías u horizontes utópicos, que hacen presente una libertad o solidaridad concretas. Al hacer eso, especialmente con las utopías socialistas, la ideología del mercado total es antiutópica en relación con ellas. Por esto, antiutopía y antimesianismo son sus rasgos fundamentales, en cuanto que se trata de proyecciones utópicas de la solución de problemas concretos.

Sin embargo, de ésta su antiutopía, la ideología del mercado deriva consecuencias utópicas. Desarrolla por tanto una utopía cuya realización promete como resultado la destrucción de todas las utopías. Destruir movimientos utópicos e imágenes utópicas aparece ahora como el camino de la realización de esta misma utopía. De su antiutopismo frenético esta ideología deriva la promesa utópica de un mundo nuevo. La tesis básica es: quien destruye la utopía, la realiza. Ya el hecho de que se ofrezca al mercado total como *societas perfecta* y como competencia perfecta, hace visible este horizonte utópico de la antutopía. Las denominaciones, que se escogen para nombrar esta sociedad de mercado, revelan ya que el realismo de mercado pretendido no es más que un utopismo ilusorio. Reagan se refiere a esta sociedad del mercado total y agresiva como «ciudad que brilla en las colinas», lo que significa en el lenguaje esotérico de EE. UU.

---

[5] Ver Hinkelammert, Franz: *Democracia y Totalitarismo*. DEI, San José, 1987. pp. 196-199.

nada menos que una nueva Jerusalén o un reino milenario. Igualmente, Reagan anuncia la sociedad de EE. UU. como «luz eterna», como «catedral de la libertad» y como «guía iluminador de siempre para la humanidad». Así la *societas perfecta* del automatismo del mercado recibe su brillo utópico, que luce tanto más, cuanto más tenebrosa se pinta la conspiración mundial del Reino del Mal. Para que esta utopía brille con mayor luz hace falta solamente destruir a los utopistas que constituyen el Reino del Mal. Se trata de una utopía antiutópica agresiva, cuya realización se anuncia como resultado de la destrucción de todos los utopistas del mundo.

El camino hacia esta utopía no es asegurar la paz y un desarrollo humano solidario. Al contrario, los que quieren eso son considerados precisamente como los utopistas. Para que la humanidad se encuentre a sí misma, hay que asegurar la lucha y destruir la solidaridad. Querer la paz y el desarrollo solidario de la humanidad, es un signo del Reino del Mal. La vida es lucha y la libertad consiste en tener la libertad para luchar. La lucha es el principio de vida de la sociedad. Por tanto, quien está en contra de la lucha, está en contra del principio de vida de la humanidad. Por tanto hace falta llevar una lucha que asegure este principio de vida de la sociedad, que es precisamente esta lucha. La utopía amenaza la existencia de esta lucha y por tanto, hace falta hacer la guerra total en contra de la utopía. Al ganar esta guerra, se crea un mundo nuevo que puede ser celebrado ahora utópicamente. Que la lucha se imponga definitivamente como principio de vida de la humanidad, aparece como nuevo mundo utópico.

La ideología del mercado total no es más que la forma neoliberal del desarrollo de esta ideología de lucha. Se trata de la ideología de una lucha, que se lleva a cabo en el mercado y que es el principio de vida del mercado y de toda la sociedad. Hace falta proteger esta lucha en contra de los movimientos populares y los invervencionistas del Estado, para que el mercado pueda dar sus frutos. El lema designado a extender y asegurar esta lucha de mercado se llama: más mercado. La lucha en contra de la utopía, también aquí es una lucha que se

lleva a cabo para poder luchar libremente. Junto con la utopía aparece por tanto como adversario cualquier humanismo. Su destrucción se celebra de nuevo como recuperación de lo humano, que no es sino el respeto para esta lucha.

Destruir la utopía, para que el hombre pueda ser verdaderamente humano, abolir el humanismo, para que se recupere lo humano; ese es ahora el camino para ofrecer una utopía en la antiutopía.

Sin embargo, esta utopía antiutópica no celebra únicamente lo que hay. Fundamenta un proceso de mercado total que tiene una dimensión infinita hacia el futuro y al cual se imputa una perspectiva. Esta sociedad de mercado no es solamente una «ciudad que brilla en las colinas». Se encuentra a la vez en un proceso para llegar a serlo. A través de un proceso infinito de totalización del mercado llega a tener una perspectiva infinita. No es solamente la presencia de un principio utópico, sino a la vez futuro utópico.

Por un lado se fabrica esta utopía por una expropiación y manipulación de la utopía socialista tradicional que se junta ahora con relaciones de producción capitalista. Eso implica algunas reformulaciones, pero se asumen, en esta manipulación de la utopía, imágenes centrales de esperanza surgidas en la tradición socialista.

Esto se puede demostrar con el ejemplo de un discurso de Reagan dirigido a la juventud alemana en Hambach.

Reagan empieza con el anuncio de un futuro brillante erigido en contra de la tiranía:

«Ustedes pueden seguir sus sueños hasta las estrellas... y nosotros, que vivimos en esta gran catedral de la libertad, no debemos olvidar nunca: vamos a ver delante de nosotros un futuro brillante; vamos a ver surgir las cúpulas de la libertad y, también eso podemos prever, el final de la tiranía, si creemos en nuestras fuerzas mayores nuestra valentía, nuestro valor, nuestra capacidad infinita de amor».

Sigue la descripción del futuro brillante que desemboca en frases que ,casi textualmente, podrían ser de Bebel o Trostki:

«Vamos a transformar lo extraordinario en cotidiano;– así obra la libertad. Y los misterios de nuestro futuro no pertenecen

sólo a nosotros aquí en Europa y América, sino a todos los hombres en todos los lugares para todos los tiempos... El futuro está esperando su espíritu creativo. De sus filas puede crecer para el futuro de Alemania un nuevo Bach, un nuevo Beethoven, un nuevo Goethe y un nuevo Otto Hahn».

«Transformar lo extraordinario en cotidiano» es una vieja fórmula utópica. August Bebel había dicho al final del siglo XIX:

«Las generaciones futuras... realizarán sin mayor esfuerzo tareas, en las cuales en el pasado cabezas extraordinarias han pensado mucho e intentado encontrar soluciones, sin haberlas podido encontrar».

También Trotsky sueña con transformar lo extraordinario en cotidiano:

«El promedio humano se va a erigir hasta el nivel de un Aristóteles, Goethe, Marx. Por encima de esta cima se van a eregir nuevas cúpulas».

Reagan une esta utopía que él llama «la verdadera revolución de la paz en libertad» con utopías de progreso técnico y con la utopía de una paz considerada como resultado de un armamentismo desatado y sin límites.

Todo eso lo presenta como la ley de la historia:

«La historia no está al lado de aquellos que manipulan el significado de palabras como revolución, libertad y paz. En cambio, la historia está al lado de aquellos que luchan en todo el mundo para una verdadera revolución de la paz en libertad».

Siempre la historia decide de qué lado está la libertad: está de lado de aquél, que gana. Eso precisamente es el fin de la historia, tan querido tanto por los stalinistas como por los neoliberales.

En su libro *El triunfo de la política*, David Stockman atestigua la cercanía entre neoconservadurismos, el fundamentalismo cristiano de EE.UU. y el neoliberalismo. Él llama monstruo y bestia a todo lo que no sea totalización del mercado. Como muchos neoliberales él se hace pasar como un convertido de la izquierda, que encontró su realismo en el neoliberalismo y su utopismo respectivo. De un profesor liberal

suyo en su juventud dice que «en tres meses destruyó todo en lo cual yo había creído, desde el buen Dios hasta la bandera de las estrellas». Considera la política como tal intervencionismo nefasto: «...los políticos están arruinando el capitalismo americano». Como el intervencionismo crea dependencias, Stockman, quiere cortar el cordón umbilical de la dependencia. «Mi plan confiaba en un dolor breve y agudo, en favor de una recuperación de la salud a largo plazo». «Esto significaba también el corte repentino de la ayuda social para los necesitados con capacidad de trabajo... solamente un canciller de hierro lo podrá haber impuesto; un «matador de dragones».

Cuenta cómo cayó en las manos de los utopistas. Fue «secuestrado hacia dos gigantescos babeles pecaminosos por una horda de amigos de la paz izquierdista». Uno era un seminario con pensamientos liberales: «desarme atómico, integración de razas y otras utopías». Al otro se refiere cuando cuenta «con qué temor me encontraba en el hall del edificio de la ONU, aquel bastión de los defensores de la distensión, de los comunistas y de los herejes izquierdistas. Yo temblaba pensando en la ira de Dios sobre mi estadía en este mercado de maldad...». Lo que no menciona, teniéndolo obviamente presente: era la sede del Anti-Cristo. Su trasfondo fundamentalista se hace evidente.

Se salvó leyendo Niebuhr: «Niebuhr era un crítico sin piedad del utopismo». Stockman mismo se transformó en un matador de dragones. Sobre la «propensión hacia la economía estatal» habla como de un «monstruo» y dice: «... yo lo combatí con una espada de la herrería del economista del mercado F.A. Hayek».

Sin embargo, en su lucha contra la utopía se le retornó la utopía, aunque ahora en la forma antiutópica del neoliberalismo, a la cual Stockman se refiere como «doctrina nueva de la oferta»: «En un sentido más profundo, sin embargo, la doctrina nueva de la oferta no era sino una reedición de mi viejo idealismo social en forma nueva y, como yo creía, madurada. El mundo podía empezar de nuevo desde los comienzos. Las crisis económicas y sociales, que están aumentando, podrían ser superadas. Los

males heredados más viejos de racismo y de la pauperización podrían ser superados por reformas profundas que partían de las causas políticas. Pero sobre todo, la doctrina de la oferta ofreció una alternativa idealista para el sentido del tiempo cínico, pesimista». Las reformas fundamentales, que parten de las causas políticas, y a las cuales Stockman se refiere, son acciones en contra de cualquier intervencionismo y de cualquier influencia política en el mercado. El idealismo social notable de Stockman ayuda al desempleado quitándole su subsidio de desempleo y celebra esta medida como un paso en el camino realista hacia la eliminación de la pobreza y del desempleo.

Todo eso tiene un trasfondo religioso, que coincide nítidamente con el fundamentalismo cristiano. Stockman habla totalmente en serio del «evangelio de la oferta»[6].

La sacralización de las relaciones de producción: el carácter conservador de la utopía

Resulta una total sacralización de las relaciones sociales de producción. Eso explica el gran parecido entre la ideología staliniana y la neoliberal. Ambas sacralizan sus relaciones de producción correspondientes de una manera análoga.

Como cualquier alternativa a esta sacralización tiene que partir de la afirmación de la solidaridad humana frente a las crisis concretas de la división social del trabajo y de la naturaleza, la ideología de la *societas perfecta* lleva a la diabolización de la solidaridad. Esta opera también por inversión: Todos solidariamente renuncian a la solidaridad. Todos unidos combaten a aquellos que se quieren unir. Como en la *pro-slavery-rebelion* los amos de esclavos actúan solidariamente en favor de la esclavitud y en contra de la solidaridad humana, aparece aquí una rebelión en contra de toda solidaridad humana, que llama a la acción común de todos.

---

6 Se trata de una biografía que explicita bien el surgimiento de la utopía antiutópica. Sobre la ideología del neoliberalismo, ver Franz J. Hinkelammert, *Crítica a la Razón Utópica*. DEI, San José, Costa Rica, 1984, págs. 53-94).

Resulta la promesa de la salvación/Buena Nueva del liberalismo económico:

1. Abundancia (la satisfacción de los deseos).
2. Promesa de un crecimiento sin fin.
3. Unidad de la humanidad a través del mercado.
4. Aceptar la destrucción del ser humano y de la naturaleza confiando en las fuerzas salvíficas del mercado, que, por medio del crecimiento sin fin, aseguran el camino para superarla.

Esta promesa utópica del mercado total no se expresa únicamente en los discursos políticos. Los discursos políticos no son más que la punta del iceberg de esta gran utopía. Su campo de propagación y predominio por excelencia es la propaganda comercial. En ella todo el mundo se encuentra día y noche bajo el bombardeo de una utopía antihumana, de la cual casi no hay escape. Esta promesa de un mundo de salvación está presente en todas partes.

Por eso, la propaganda comercial no tiene como su impacto central ninguna información para los consumidores. Una gran parte de ella no contiene información alguna. La información que da es el vehículo de la creación de mitos utópicos, y la mercancía es transformada en portadora de estos mitos. Son mitos sueltos, que en conjunto, sin embargo, constituyen un gran mito utópico total, que tiene un alto grado de coherencia. Esta gran utopía total no necesita ser expresada como tal nunca, a pesar de que está presente como totalidad en todas sus partes. Estos mitos de la propaganda comercial se pueden tratar, en el sentido de Levi-Strauss, como mitemas. Los mitemas conforman un mito total, pero explícitamente no lo revelan en ninguna parte. Son comprensibles recién a partir de la construcción reflexiva del mito total. Sin embargo, sin esta construcción consciente, son portadores de este mito total aunque sean asumidas solamente subconscientemente como tales[7].

Podemos mostrar eso con algunos ejemplos. Cuando una bebida se anuncia como «Coca Cola, la chispa de la vida» o «Fanta pone Música en tu Boca», la bebida es transformada en un mito. Es

[7] Levi-Strauss: *Antropología estructural.*

su vehículo, que sin este su mito no tendría ningún sabor especial. El mito es parte integrante de su sabor, aunque no lo sustituya. El Instituto Costarricense de Electricidad (ICE) nos seduce: «La electricidad es magia... Descubrimos nuevamente la magia de la electricidad, al ver cómo cobra valor a través de los ojos de un niño... generación tras generación.'»[8]. «Champú Kasmir es tan suave para la ropita del bebé como las caricias de mamá». «Los tampones Tampax te dan libertad»[9].

Este mito del producto recibe también su bendición religiosa, por ejemplo en una propaganda, que trasmite Radio Católica de Costa Rica: «Nuestro pan de cada día, panadería Schmitt y compañía » o «En la Importadora Monge yo tengo fe». En estos casos el carácter blasfémico de la mitización salta a la vista, aunque se esconda detrás de una aparente piedad. Coca Cola hace propaganda como los de la iglesia electrónica: «¡HOY Coca-Cola va a cambiar tus emociones para siempre! ¡No te lo pierdas...¡Lo lamentarías siempre!»[10]. *Per secula seculorum; aeternitas aeternitatis.* «...COQUETA te ofrece más que cualquier otra revista juvenil porque COQUETA siempre está pensando en ti»[11]. *Big brother is watching you.*

Sin embargo, esta mitización de las mercancías se inscribe en la mitización del desarrollo técnico en sentido de un progreso. Datsun anuncia sus automóviles como: «Vehículo del progreso». La Universidad Panamericana promete: «Ponemos a tu alcance un mañana lleno de progreso»[12].

El progreso progresa hacia un mundo mejor. Hyundai se ofrece como el garante: «Más... Es la opción ideal para conseguir algo mejor... Lo mejor es posible»[13]. Un conjunto residencial se hace presente: «Construya hoy su futuro...»[14] «Convierta en realidad un sueño de Navidad» dice un almacén[15]. Y un banco

---

8 *La Nación,* San José, 31.10.93.
9 *Revista Buenhogar.*
10 *La Nación,* 21.11.93.
11 *Revista Vanidades.*
12 *La Nación,* San José,15.11.9.
13 *La Nación,* San José,14.11.93.
14 *La Nación,* San José,14.11.93.
15 *La Nación,* San José,15.11.93.

nos llama la atención: «Inviertan en valores sólidos»[16]. Y la tienda «El Globo» nos atiende en el «Nuevo Mundo»[17]. Dibujos infantiles reciben en Japón el premio: «Oro del Sol Naciente»[18]. La felicidad está al alcance de la mano: «La Felicidad no se compra. Se cambia... Con financiamiento hasta 36 meses, garantía de Satisfacción Total y el servicio que le ofrece una empresa con el prestigio de XEROX. Eso es felicidad y no se compra, se cambia»[19]. Una agencia de viajes nos afirma: «La Diversión nunca termina»[20]. Todas las lágrimas serán secadas: «En el planeta Reebok.... no hay perdedores»[21]. Todo es total. Panam nos amenaza con la «Comodidad total». Y «Atención Total. Eso es lo que recibe su automóvil en nuestro Taller»[22]. El progreso nos hace vivir como dioses: «1969: el Apolo II llega a la Luna. 1993: un tren Apolo llega a Cartago ¡El Intertren lo hace posible! Únase a los miles de viajeros que desde el 19 de octubre disfrutan el placer de viajar como los dioses! Intertren»[23]. Hitachi nos ofrece los trenes rápidos de mañana: «HITACHI a toda máquina... No es el hecho de ir más rápido, sino de servir con mayor eficiencia a las personas; por eso, HITACHI se dirige a toda máquina hacia el futuro con el fin de hacer presentes los beneficios para todos»[24].

Este anuncio es especialmente interesante. Vincula el progreso y los sueños, que realizará, con la unidad de la humanidad y con el bienestar de todos. Hitachi ofrece trenes rápidos. Lo hace en Centroamérica, donde por siglos no habrá demanda potencial para tales trenes. No los ofrece en serio, la oferta es nada más que el pretexto de una mitización. Se trata del mito de la empresa Hitachi. Pero lo fomenta en nombre de estos trenes, que ni piensa poder vender en el país –Costa Rica– donde el anuncio se hace. El mito, sin embargo, lo crea basándose en

16 *La Nación*, San José,14.11.93.
17 *La Nación*, San José, 5.11.93.
18 *La Nación*, San José, 5.11.93.
19 *La Nación*, San José, 2.11.93.
20 *La Nación*, San José, 3.10.93.
21 *La Nación*, San José, 14.11.93.
22 *La Nación*, San José, 3.10.93.
23 *La Nación*, San José, 31.10.93.
24 *La Nación*, San José, 2.11.93.

el mito del progreso, siempre más rápido y con mayor eficiencia. Pero, sacraliza este progreso insistiendo en que su fin propio es: hacer presentes los beneficios para todos. Y todo eso, a «toda máquina». Hitachi trabaja para el bien de la humanidad entera, y por eso es, como empresa, portador de este bien. La empresa se transforma en un mito.

La unidad de la humanidad está a la vuelta de la esquina. Un banco hipotecario alemán se hace presente: «Nosotros construimos sobre Usted como nuestro fundamento, Usted construye sobre nosotros como su fundamento». («Wir bauen auf Sie, Sie bauen auf uns»). El mercado parece ser la realización perfecta de la solidaridad humana. Comprando se ejerce la Caritas: «¡Emergencia! Salvar la vida de más del 90% de los niños en estado crítico por insuficiencia de equipos. Compre productos Colgate o Palmolive y ayude con 5 colones al Servicio de Emergencia del Hospital Nacional de Niños... los productos Colgate o Palmolive donarán cinco colones por cada empaque de Crema Dental o de Cepillos Colgate, o de Jabón Palmolive que sea depositado en los buzones situados en hospitales, farmacias, supermercados y escuelas»[25].

Siempre más, sobre todo para el anuncio de la Tarjeta Visa: «Cada vez somos más... bajo una misma identidad. El cambio es inminente para el progreso»[26]. Y una agencia de viaje: «Somos muchos. ¡Verdad!»[27] Lancôme invita a las mujeres: «Vamos a captar tu mejor expresión Lancôme. 'Mes de la expresión Lancôme'... Durante un mes captaremos tus mejores expresiones y te convertiremos en una mujer Lancôme»[28]. Y quien realiza todo eso es el hombre de poder. Un Notebook electrónico promete «¡Concentración de Poder!». Así también las tarjetas de crédito concentran el «poder de tu firma».

No hay problema del medio ambiente, que cuente frente a esta utopía del mercado. La empresa química alemana BASF celebraba en 1992 su centenario de existencia con el lema: «Cien

---

[25] *La Nación*, 20.11.93.
[26] *La Nación*, 31.10.93.
[27] *La Nación*, San José, 14.11.93.
[28] *La Nación*, 19.11.93.

años al servicio del medio ambiente». Bush decía después de la Cumbre de Río: «La protección ecológica y una economía en crecimiento son inseparables. Es contraproductivo promover una a expensas de la otra». Y añadió: «Las naciones que luchan por cumplir con la mayor parte de las necesidades elementales de sus pueblos pueden gastar poco para proteger el ambiente»[29]. El mito del crecimiento infinito borraba todo: «Aunque exista calentamiento del aire, los países ricos encontrarán soluciones gracias a su tecnología»[30]. El propio progreso es presentado como el remedio para las destrucciones que este mismo progreso técnico origina.

Esta utopía del mercado total nos rodea todo el tiempo por todas partes. El sistema gasta enormes sumas en su divulgación (en EE.UU., la propaganda comercial gasta el 5% del Producto Nacional Bruto). Pero no hay ninguna instancia que lo invente, y no hay ninguna central que se preocupe de su divulgación. Surge con el mercado mismo, y es compartido por sus participantes, sobre todo aquellos que ejercen su poder en los mercados. Es un mito y una utopía creados por la «mano invisible» del mercado. Nunca nadie se le escapa, nunca nadie puede alcanzar sus orígenes. Pero en todas partes se impone.

Pero, a la vez, es un tabú del mercado. Nadie explicita a este mito, aunque todos lo conocen. Explicitar este mito en su totalidad, ya es su crítica. Es tan primitivo y tan obviamente falso, que su mera explicitación revela la mentira colectiva que está implicada en él. Por eso se esconde, y solamente así puede mantener su eficiencia.

Aunque en esta su forma vigente esta utopía total nunca es descrita y elaborada reflexivamente, hay un lugar teóricodonde la teoría económica burguesa lo resume. Se trata de las teorías de la «mano invisible», de la tendencia al equilibrio del mercado y del equilibrio general del mercado, como fue fundada por Walras/Pareto. Pero tiene una forma aparentemente neutra y completamente aséptica. Está escrita en un

29 La Nación, San José, Costa Rica, 12.6.1992.

30 Según Mohamed Larbi Bouguerra: Au service des peuples ou d'un impérialism écologique. *Le Monde Diplomatique*. Mayo 1992. p.9.

lenguaje que parece «realista» y pragmático. Fórmulas matemáticas artificiales esconden el trasfondo de esta teoría. Cuando Morgenstern en el año 1936 hace una elaboración demoledora del contenido metafísico-utópico de estos modelos matemáticos, a su crítica se la lleva el viento. Sigue hoy tan vigente como en aquel tiempo, y sigue igualmente ignorada.

La utopía del mercado total es visiblemente la inversión de todas las utopías de liberación de todos los tiempos. Promete todo lo que la esperanza de los pueblos oprimidos ha elaborado como su horizonte de resistencia. Lo expropia y lo hace suyo. La esperanza de la liberación es transformada por la utopía del mercado en la esperanza a partir de la renuncia a cualquier liberación. Se trata de un futuro infinito prometido como resultado del sometimiento infinito a los poderes del sistema. Por eso la utopía del mercado total es una de las formas del Anti-Cristo de la esperanza cristiana también. Es un sermón blasfémico desde sus raíces. El «evangelio» del mercado, del cual hablaba Stockman, resulta ser un Anti-Evangelio: «En esta época Radio Shack contagia a todo el mundo... Nuestro virus nos ha traído un nuevo y simpático padecimiento, la Epidemia Navideña»[31].

Se trata de la utopía de una sociedad que esconde el infierno que está produciendo en la tierra, por el brillo ilusorio de sus cielos utópicos. Cautivaron la utopía para usarla como arma en contra de los pueblos. La utopía del mercado es el producto precisamente de las burocracias y las grandes administraciones de nuestra sociedad. Cuanto más grande la burocracia empresarial, más utópica es. Son precisamente las burocracias de las empresas multinacionales y de las grandes corporaciones, pero igualmente las grandes burocracias militares, que muestran más fervor utópico.

Hay un parecido evidente entre esta utopía del mercado y la utopía que dominaba al socialismo soviético durante muchas décadas. También la utopía del progreso al comunismo es la utopía de los grandes aparatos burocráticos de la Unión Soviética. Ambas son utopías del progreso, de aspiración universal,

---

31 *La Nación*, San José, 17.11.93.

prometiendo la unidad del género humano alrededor de una institucionalidad homogénea. Igualmente,ambas son absolutamente necesarias para la legitimidad de su sistema social correspondiente. La sociedad moderna y secularizada no se puede sacralizar sino por medio de la utopía. Al socavarse esta utopía, se socava la sociedad y entra en un cambio irresistible. Los sistemas sociales modernos son utopías institucionalizadas y objetivadas. Por eso, el socavamiento del sistema es siempre a la vez un socavamiento de su utopía implicada. Se desvanece la creencia en que la utopía respectiva es «realista».

Hoy la utopía del mercado se encuentra en este proceso de socavamiento. La reacción es una efervescencia mayor de su utopismo frenético, un aumento de su dogmatismo y del principismo de su proceder. Entra en un proceso de socavamiento progresivo, que solamente revela su vaciedad. Pero el colapso del socialismo histórico no es la victoria del capitalismo, sino un signo del colapso de todas la utopías del progreso automático hacia la plenitud. Por eso, lo que empezó a ser visible con el colapso soviético, sigue operando. Amenaza la desesperación y con ella la utopía de la mística de la muerte. Pero vuelve a surgir la utopía en cuanto esperanza de liberación. Por ningún lado se vislumbra algún «fin de la utopía». Lo que se vislumbra son nuevos espacios utópicos que podrían liberar el camino para un enfrentamiento con las utopías conservadoras del poder y para liberar el camino a la búsqueda tan necesaria de alternativas, sin las cuales la humanidad no tendrá futuro. Las utopías conservadoras del poder cierran los caminos al futuro en nombre de un futuro ilusorio y cautivado. Se trata de redescubrir la utopía como espacio de libertad y de liberación frente a los poderes establecidos.

Pero la analogía entre el neoliberalismo y su utopía y la utopía soviética del socialismo real tiene también su límite. Siendo ambos objetivaciones de utopías del progreso automático hacia la plenitud humana, el neoliberalismo no es más que eso. El socialismo, en cambio, aun en su forma soviética, era algo más que eso. Contiene un elemento de humanismo real, que el liberalismo asumió también en sus tiempos de reformismo burgués, pero que el

neoliberalismo ha purgado completamente. Hoy ya no existe un humanismo burgués, el mercado total lo devoró. Posiblemente se puede decir que el colapso del socialismo tiene algo que ver con su incapacidad de asumir posiciones antihumanistas tan totales, como el neoliberalismo pudo hacer. Tenía que volverse capitalista, para ser tan antihumanista también.

Por eso, la derrota del socialismo no es tan absoluta, como hoy parece. Las soluciones que la humanidad necesita hoy, el mercado total no las puede dar. Muchos elementos positivos desarrollados por el socialismo histórico tendrán que volver. La destrucción total del socialismo, que hoy se está intentando, es un obstáculo adicional para la solución de estos problemas en el futuro.

Mística de la muerte y heroísmo del suicidio colectivo

La otra cara de este mensaje salvífico es una ideología mucho más nefasta aun. Tiene sus raíces tanto en el neoconservadurismo actual como en el fundamentalismo cristiano de EE.UU.

Se trata de la ideología del heroísmo del suicidio colectivo, que es la única manera de sacralización de las relaciones sociales de producción en el caso de que habría que aceptar que la totalización del mercado está precisamente en la raíz del proceso acumulativo de destrucción de la vida de este planeta.

En este caso, la afirmación ciega del mercado total implica de hecho el suicidio colectivo de la humanidad y el heroísmo correspondiente es el camino para aceptarlo. La sacrificialidad del sistema se sale de todos los límites.

Creo que la utopía neoliberal es como el canto de un niño, que pasa por un bosque oscuro. Para contrarrestar su miedo canta con voz lo más alta posible, y canta precisamente canciones alegres. Sin embargo, el trasfondo de este canto alegre es el miedo de lo que puede pasar.

El neoliberalismo canta este canto, mientras el neoconservadurismo y el fundamentalismo transforman este mismo miedo en un culto a la muerte. Por eso, son la verdadera

raíz también del neoliberalismo, aunque tengan muchas diferencias entre sí. Es el miedo que tienen en común, y este miedo forma el trasfondo del movimiento conservador de masas, que hoy volvió a surgir.

Esta mística de la muerte pasa por la imaginación de la aniquilación de una parte de la humanidad para salvar el resto. La victoria posible con la cual se sueña consiste en ser el último que perezca. Se mantienen sueños débiles de salida (p.e. el proyecto Biosfera II). El progreso técnico entonces es mistificado en el sentido de que la tecnología podría encontrar una salida, que hoy todavía no es visible para aquél, que sobrevive más. Aquí también las imaginaciones, que sostienen que el barco del Primer Mundo está lleno y que otros ya no caben y deben quedar afuera.

Es notable que la sociedad capitalista actual desarrolla paralelamente al optimismo artificial de la salvación por el mercado esta mística de la muerte. Eso la vincula con el facismo de los años 20 y 30, que también floreció dentro de una cultura de la muerte parecida a la actual. Eso explica la vuelta al primer plano de los autores de esta cultura facista, como Nietzsche, Carl Schmitt, Heidegger. Se descubre entonces, que hay una cultura muy análoga en escritores como Borges, Vargas Llosa y Octavio Paz[32].

No hay libro más violento en esta línea que la «Historia de Mayta» de Vargas Llosa. Mayta es un personaje de la izquierda peruana, que Vargas Llosa describe como persona incompetente, con tendencia al terrorismo y a la homosexualidad. Todo el libro prepara la última página, en la cual Mayta y los suyos son denunciados como basura humana. No queda ni resto de algún humanismo. En la basura viven, basura son. Una protesta popular se ve, por tanto, como una rebelión de la basura.

La guerra del fin del mundo, del mismo autor, tiene la misma tendencia, aunque más solapada. Una de sus situaciones centrales se describe de la siguiente manera:

---

[32] Me refiero especialmente a Paz, Octavio: *El laberinto de la soledad.* FCE. México, 1959. En sus obras posteriores Paz es mucho más diferenciado.

«Rufino se arrastra hacia Gall, muy despacio. ¿Va a llegar hasta él? Se empuja con los codos, con las rodillas, frota la cara contra el barro, como una lombriz, y Gall lo alienta, moviendo el cuchillo. 'Cosas de hombres' piensa Jurema. Piensa: 'La culpa caerá sobre mí'. Rufino llega junto a Gall, quien trata de clavarle la faca, mientras el pistero lo golpea en la cara. Pero la bofetada pierde fuerza al tocarlo, porque Rufino carece ya de energía o por un abatimiento íntimo. La mano queda en la cara de Gall, en una especie de caricia. Gall lo golpea también, una, dos veces, y su mano se aquieta sobre la cabeza del rastreador. Agonizan abrazados, mirándose. Jurema tiene la impresión de que las dos caras, a milímetros una de la otra, se están sonriendo»[33].

Desde Jünger, pasando por Borges y desde el *Laberinto de la soledad* a Vargas Llosa, toda literatura fascista culmina en estas situaciones de lucha a muerte, que es celebrada como el gran abrazo: el amor es la muerte, la muerte es amor: viva la muerte.

Este heroísmo del suicidio colectivo tiene su versión fundamentalista cristiana:

«..este período (de la tribulación) se caracteriza por la gran destrucción que el hombre hará de sí mismo. La humanidad estará al borde de la aniquilación cuando Cristo aparezca de repente, para poner fin a la guerra de las guerras: 'Armagedón '»[34].

De unas pretendidas profecías de Zacarías (14:12) dice:

«¡Un cuadro aterrador! ¿No es verdad? ¿Se le habrá ocurrido al lector que eso es exactamente lo que le ocurre a cualquier persona en una explosión nuclear? Parece que tan terrible evento se realizará el día del retorno de Cristo»[35].

---

33 Vargas Llosa, Mario: *La guerra del fin del mundo.* Plaza&Janés, Barcelona 1981. p. 293/294.

34 Ver Hal Lindsey: *La Agonía del Gran Planeta Tierra.* Editorial Vida. Miami, 1988. (*The Late Great Planet Earth,* Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1970) p.50.
En la década de los 70 fueron vendidos en EEUU 15 millones de ejemplares y fue el bestseller de la década.

35 Lindsey, Hal, p.231.

«Cuando la batalla de Armagedón llegue a su temible culminación y parezca ya que toda existencia terrena va a quedar destruida (L. la entiende como guerra atómica), en ese mismo momento aparecerá el Señor Jesucristo y evitará la aniquilación total.

A medida que la historia se apresura hacia ese momento, permítame el lector hacerle unas preguntas...¿Siente miedo, o esperanza de liberación? La contestación que usted dé a esta pregunta determinará su condición espiritual»[36].

Lindsey promete la «liberación» como resultado de la muerte. Sin embargo, toda la ideología de la mística de la muerte contiene este tipo de promesa. Como en su antiutopismo no quieren la anticipación del cielo en la tierra –que pretendidamente produce el infierno en la tierra, anticipan una sociedad sin ninguna utopía y sin ningunas esperanzas. Las ideologías de la mística de la muerte no comparten tampoco al utopismo neoliberal con sus promesas. En su antiutopismo niegan inclusive esta extrema manipulación del mensaje salvífico. Pero no escapan de la dimensión utópica de la vida humana tampoco. Hasta Ludolfo Paramio desemboca en el grito: ¡Viva la muerte de la utopía! La utopía es ahora de una sociedad, en la cual nadie ya tiene utopías y esperanzas. Dante escribió sobre la entrada del infierno: «Ay, quienes entráis aquí, perded toda esperanza. La mística de la muerte anticipa el infierno en la tierra, para no anticipar el cielo. Pero también el infierno en la tierra es una utopía. Igualmente, como la anticipación del cielo en la tierra no lo realiza, la anticipación del infierno también crea un horizonte utópico, al cual no se alcanza nunca en toda su perfección»[37].

A partir de eso también se entiende la actual estrecha vinculación del neoliberalismo con el neoconservadurismo y el fundamentalismo cristiano en los EE.UU.

---

36 Lindsey, Hal, p.222.

37 Este infierno en la tierra como el nuevo ideal de la burguesía salvaje, tiene antecedentes. En la Edad Media muchas veces se pinta cuadros del infierno, que no son otra cosa que la visión de la tierra bajo el aspecto de su transformación en infierno. En esta imaginación del infierno, los condenados son torturados y maltratados. Los maltratan

(continúa en pág. siguiente)

Esta ideología aparece hoy en una forma decantada, secularizada y burocratizada. Así ocurre en el último libro de Toffler:

«El nuevo imperativo económico está claro: Los suministradores de ultramar en los países en desarrollo o alcanzan con sus tecnologías los estándares de la velocidad mundial, o se los va a cortar brutalmente de sus mercados –los muertos caídos del efecto de aceleración.

«Esta es la economía 'rápida' de mañana. Ella es la nueva máquina de bienestar acelerativa, dinámica, que es la fuente del avance económico. Como tal es también la fuente de un gran poder. Estar desacoplado de ella significa estar desacoplado del futuro.

«Pero eso es el destino que enfrentan muchos de los países LDC o 'países menos desarrollados'.

«Como el sistema mundial de la producción de riqueza está arrancando, los países que quieren vender tienen que operar a la misma velocidad que los países en la posición de compradores. Eso significa que las economías lentas o aceleran sus respuestas neuronales o pierden sus contratos e inversiones o caen completamente fuera de la carrera»[38].

---

los diablos. Pero a los diablos no los maltrata nadie, andan con una sonrisa que les está pegada en la cara como una piedra. Estos diablos, que hacen el infierno, creen, que están en el cielo. Les va bien, nadie los trata mal, y ellos tratan mal a los otros. Al infierno van con los ojos abiertos.

[38] Citado de Toffler, Alvin: *Powershift. Knowledge, Wealth and Violence at the Edge of the 21st Century.* Bantan Books. New York 1991. Part Six. Chapter 30: The Fast and the Slow. p.389-405.
«The new economic imperative is clear: Overseas suppliers from developing countries will either advance their own tecnologies to meet the world spead estandards, or they will be brutally cut off from their markets - casualties of the acceleration effect.»
«This is the 'fast' economy of tomorrow. It is this accelerative, dynamic new wealth-machine that is the source of economic advances. As such it is the source of great power as well. To be de-coupled from it is to be excluded from the future.
Yet that is the fate facing many of today's 'LDCs' or 'less developed contries'.
As the world's main system for producing wealth revs up, countries that wish to sell will have to operate at the pace of those in a position to buy. This means that slow economies will have to speed up their neural responses, lose contracts and investments, or drop out of the race entirely».

Concluye:

«Un 'gran muro' separa los rápidos y los lentos, y este muro está creciendo más con cada día que pasa»[39].

¿Acaso no es, lo que Toffler aquí proyecta y anuncia, la utopía del infierno en la tierra?

En América Latina esta cultura de la muerte no tiene una presencia tan clave como en los países del Primer Mundo. Prevalece más bien el optimismo decretado de la *societas perfecta*. Eso se explica, porque el Tercer Mundo será la primera víctima de un estallido en esta dirección. Si la visión de Toffler se realiza, América Latina será una de las víctimas. Por eso, no aplaude tanto como los países del Primer Mundo. Prefiere mentirse a sí misma en nombre de las ilusiones utópicas neoliberales, aunque su resultado sea el mismo.

Buscando soluciones

1. La humanidad enfrenta amenazas para su existencia. Estas amenazas aparecen por todos lados: bomba atómica, crecimiento de la población, exclusión de una parte siempre mayor de la población del desarrollo económico, deterioro del medio ambiente, la autocontradicción del progreso. El principal medio de movilidad, el automóvil, se transforma en el principal obstáculo de la movilidad. El desarrollo de la medicina produce nuevas enfermedades, frente a las cuales esta misma medicina es ineficaz: por ejemplo el Sida, que parece resultado de un accidente en un laboratorio de tecnología genética. El mismo mercado, al totalizarse, subvierte a los valores éticos que son supuestos de su propio funcionamiento.

El desarrollo tecnológico ilimitado se vuelca en contra de sí mismo en sus resultados. La sociedad moderna pierde su capacidad de regulación. Los costos del desarrollo técnico-económico empiezan a superar los logros a plazos siempre más cortos. Lo que se gana por un lado, se pierde por el otro. El

[39] «A 'great wall' separates the fast from the slow, and that wall is rising higher with each passing day».

mundo como totalidad amarra a la acción fragmentaria, que deja de progresar. Al final, los costos para mantener este desarrollo técnico-económico superan la propia posibilidad del producto producido mismo. Al ocurrir eso, el proceso se hace insostenible. El desarrollo resulta no ilimitado, sino tiene un tope.

Aparece la necesidad de un pluralismo nuevo, que sea pluralismo de culturas, de estilos de vivir, de formas de producción. Al llegar el crecimiento a un tope, la homogeneización por el mercado ya no es tolerable. Eso aparece muchas veces bajo el título de la necesaria superación del «consumismo». Pero de lo que de se trata es más que eso.

2. Asesinato es suicidio: no se puede salvar una parte de la humanidad sacrificando a la otra. Eso reforzaría las tendencias a la destrucción de la humanidad.

La tierra resulta siempre más redonda. Siempre el asesinato ha sido visto como una relación doble. La víctima es el asesinado, pero el asesinato transforma también al victimario: lo transforma en asesino. Lo deshumaniza. Que no haya asesinato, salva a las víctimas. Sin embargo, en una segunda instancia, salva también al victimario de aquella autodestrucción implicada en su transformación en asesino.

Con la nueva dimensión del mundo y sus amenazas totales el asesino se suicida. La guerra atómica desatada destruye al asesino, aunque no caigan bombas atómicas sobre su territorio. Siendo redonda la tierra, la devastación del otro implica la devastación del asesino también. La basura venenosa, que se deposita hoy en el Tercer Mundo y en los mares, volverá sobre aquél que la depositó. La transformación de Europa en fortaleza y su construcción de un nuevo muro para impedir las migraciones transforma todas las estructuras sociales internas de Europa. Cambia el carácter de su democracia, de su conciencia, sus leyes, su percepción de los derechos humanos y de la igualdad de los hombres. Lo mismo con EE.UU. La destrucción del Tercer Mundo lleva a la transformación del Primer Mundo, que tiene que hacerse un mundo dispuesto a asesinar el resto del mundo. Al hacerlo, los países del Primer Mundo se asumen a sí mismos como asesinos, devastados por dentro por

su ser asesino. El actual antiextranjerismo en Europa atestigua esta devastación.

Esta relación se hace siempre más evidente empíricamente. Los victoriosos resultan ser los derrotados. Los bárbaros resultan ser aquellos que más se jactan de su alta cultura y de su relación positiva con los derechos humanos.

3. Las medidas para detener las tendencias destructivas pasan por la acción mancomunada (solidaridad) frente a la totalidad amenazada.

Hace falta una conciencia que dé cuenta del hecho de que la división social del trabajo y la naturaleza forman una totalidad, que destruye a todos, si nuestros conflictos no se integran conscientemente en la necesidad de su conservación como totalidad. Los conflictos sociales no se pueden limitar, para respetar la propia sobrevivencia de ambas partes en conflicto, si no pasan por la mediación de la totalidad social-natural.

En caso contrario, no hay ganadores, sino solamente destrucción mutua.

4. La cuestión del socialismo como cuestión del cambio de las relaciones de producción.

El problema del socialismo es interrumpir la cadena que vincula crecimiento económico, desempleo y destrucción de la naturaleza. Necesariamente hay que solucionar eso, siendo ese el problema que pone en jaque las relaciones de producción capitalistas. Por esta razón, el problema del socialismo es de cambio de relaciones de producción, y sigue siéndolo.

El sistema generalizado y totalizado del mercado vincula compulsivamente el empleo de la fuerza de trabajo con la acumulación de capital y el crecimiento técnico-económico («El ahorro de hoy es la inversión de mañana y el puesto de trabajo de pasado mañana»). Necesita el crecimiento como motor –«locomotora»– del empleo. Al llegar el crecimiento a un tope, aparece la exclusión de grandes partes de la población y la destrucción acelerada de la naturaleza. La locomotora deja de funcionar. Esta situación no es superable por una nueva aceleración del crecimiento.

Esta es la razón por la cual la necesidad de un cambio de las relaciones de producción sigue estando a la orden del día, lo que es la cuestión del socialismo. Hace falta relaciones de producción –combinadas– capaces para desvincular empleo y crecimiento técnico-económico, lo que es también condición para la sostenibilidad del medio ambiente[40].

¿El fin de la utopía?

Cuando hoy se habla del fin de la utopía, se entiende por utopía algo que Lasky resume adecuadamente, cuando afirma que «la esencia de la utopía es tanto la repugnancia de las condiciones presentes como las seducciones de un mundo mejor»[41].

La definición carece completamente de objetividad, sino provoca una condena a priori al fenómeno. Por eso habla de «repugnancia» de la vida presente y de «seducciones» del futuro. La definición de Lasky nos quiere manipular. Si le quitamos esta condena a priori, podemos decir que Lasky y sus seguidores consideran como «la esencia de la utopía, la crítica de las condiciones presentes y la esperanza de un mundo mejor». Eso sería el contenido objetivo, sin condena a priori, de lo que consideran la utopía.

¿Acierta esta definición para entender los grandes movimientos utópicos del siglo XX? Se trataría de la utopía del comunismo, como fue desarrollada en la Unión Soviética, la utopía de la sociedad nietzscheana sin esperanzas, desarrollada por el nazismo, y la utopía neoliberal de mercado total. Todos ellos prometen un mundo mejor más allá de toda factibilidad humana y por tanto, más allá de la *conditio humana* y de la

---

40 Las únicas sociedades modernas que han logrado esta desvinculación, son precisamente las sociedades socialistas. Sin embargo, perdieron mucho de su logro por dedicarse de nuevo al mito del crecimiento infinito. Este los llevó a un desprecio por el medio ambiente igual a lo que rige en la sociedad burguesa mundial, mientras en el plano del crecimiento no podían competir con la capacidad dinámica de los países capitalistas desarrollados. Hoy, en cambio, se trata de lograr sostenibilidad de la vida humana. No se ve cómo se la puede lograr sin recurrir a muchos instrumentos desarrollados precisamente por los países socialistas.

41 Lasky, Melvin J.: *Utopie und Revolution.* Über die Ursprünge einer Metapher oder eine Geschichte des politischen Temperaments. Hamburg, 1989. p. 59.

contingencia del mundo. En este sentido son utópicos. Pero ninguna permite la más mínima crítica de lo presente. Al contrario, prometen la realización de otro mundo en nombre de la celebración de las condiciones presentes.

Se instalan a la fuerza, dan vuelta al mundo existente y crean condiciones, cuya celebración sin ninguna crítica es considerada como garantía del pasaje a un mundo mejor, un mundo perfecto. El autor neoconservador Kaltenbrunner habla de esta relación con la realidad en un sentido que podríamos resumir en «crear un mundo cuya conservación vale la pena»[42]. Esta descripción cubre los tres grandes movimientos utópicos de este siglo. Aparecen en situaciones en las cuales ejercen determinada crítica. Luchan por el poder, para poder imponerse. Una vez en el poder, crean «un mundo cuya conservación vale la pena». De la crítica anterior pasan a la afirmación completa del mundo transformado por ellos sin la admisión de ninguna crítica. A partir de allí elaboran su utopía como utopía conservadora desde el poder. Prometen su «mundo mejor» como resultado de la afirmación ciega del mundo que ellos han instalado.

El concepto de utopía de Lasky no cubre este momento utópico central, a partir del cual la utopía es presentada como el medio de sacralización del presente. Pero la utopía es transformada en la ideología secularizada de una sociedad entera. De «la esencia de la utopía» como «la crítica de las condiciones presentes y la esperanza de un mundo mejor» se ha pasado a la utopía como afirmación y celebración ciega de las condiciones presentes, siendo esta afirmación la garantía de un mundo mejor. De la utopía crítica se pasa a la utopía conservadora. Sin embargo, toda utopía conservadora considera a la utopía crítica como el origen de algún «reino del mal».

El pasaje de la utopía crítica a la utopía conservadora es siempre el resultado del intento de «crear un mundo cuya conservación vale la pena». Es el momento de la política de «tábula

---

42 «...la meta consiste en crear condiciones, en las cuales la conservación recién es posible y sensata. Condiciones también, que no excluyen el cambio creativo, sino más bien lo presuponen..» Kaltenbrunner, Gerd-Klaus (Hrgb.): Die Herausforderung der Konservativen. Absage an Illusionen. (El desafío de los conservadores. Renuncia a ilusiones). Herder. München, 1974. Vorwort, p.13.

rasa», llámesela revolución o, en el lenguaje neoliberal, «política de choque». La utopía conservadora del neoliberalismo nace de esta política de tábula rasa. En los años 70 y 80 esta política de tábula rasa se concentró en el Tercer Mundo, creando las dictaduras totalitarias de la Seguridad Nacional[43]. Hoy arrasa con los países ex-socialistas de Europa Oriental. Una vez realizado su mundo transformado, el neoliberalismo ha creado «un mundo cuya conservación vale la pena». Declara el «fin de la historia» y la ilegitimidad absoluta de cualquier crítica de las condiciones presentes de la vida. Por eso, en nombre de la utopía conservadora, esta sociedad declara ser sociedad para la cual no hay alternativas. La crítica busca alternativas, la negación de la crítica, sin embargo, resulta de la tesis de que la sociedad afirmada es la única alternativa, para la cual no hay ninguna otra. La crítica es transformada en algo absurdo, un asunto de tontos o de traicioneros.

Por eso, las sociedades que se legitiman por utopías conservadoras, son expresamente anti-utópicas. La utopía conservadora siempre se hace presente en nombre del realismo. Por tanto, niega enfáticamente su carácter utópico. Por eso, la utopía conservadora ve a la utopía tan despectivamente. Como ella se considera realista, ve utopía solamente en aquellos que la critican. Se siente realismo sin utopía ninguna, aunque se considere a sí misma el milenio realizado en esta tierra, como ocurrió especialmente en el caso del nazismo y del neoliberalismo. Pero en el propio comunismo soviético hay restos de este milenarismo, cuando manipula la creencia rusa de que Moscú sea la tercera Roma. Todo eso no cambia para nada la convicción conservadora de ser realismo, pragmatismo y carente de cualquier utopía.

De esta manera, la utopía conservadora se lanza en contra de la utopía como tal. Esta reflexión hace tan interesante la definición que Lasky da de la utopía. Es la definición que toda utopía conservadora usaba y usa en contra de sus críticos. De esta definición no habla solamente Lasky, sino toda utopía

[43] El filósofo de la corte de estas dictaduras muchas veces –en forma destacada en Uruguay, Chile y Brasil– ha sido Sir Karl Popper, filósofo de la sociedad abierta.

conservadora. En el caso de Lasky, se trata de la utopía neoliberal en sus varias facetas. Cuanto más la sociedad se utopiza y se presenta como única alternativa, para la cual no hay ninguna otra, y por tanto se hace pasar como fin de la historia, tanto más atacará a todos los otros, que mantienen la cabeza fría y siguen siendo críticos, como utopistas. Hasta los diaboliza de la manera en la cual Popper lo introdujo en el Mundo Libre: Quien quiere el cielo en la tierra, produce el infierno en la tierra.

Los utopistas de Stalin eran los trotzkistas. Los utopistas de los nazis eran los judíos, una expresión sintética para referirse a través de los judíos a los bolcheviques (judíos) y a Wall Street (judía) con sus utopías respectivas. Los utopistas del actual Mundo Libre, tan dogmatizado por la utopía neoliberal, son todos aquellos que siguen insistiendo en la posibilidad de alternativas para el camino al abismo, por el cual la política del mercado total nos está llevando.

Todos estos diversos «Reinos del Mal» del stalinismo, del nazismo y del neoliberalismo, son definidos monótonamente por la definición que usa la utopía conservadora y que Lasky da de la utopía: «la esencia de la utopía es tanto la repugnancia de las condiciones presentes como las seducciones de un mundo mejor».

Sin embargo, todas estas utopías conservadoras, al denunciar su respectivo Reino del Mal, prometen un mundo mejor. Pero a diferencia del mundo mejor de las utopías de liberación, ellas prometen un mundo mejor «realista», el acceso al cual se merece por la renuncia a cualquier crítica a la única alternativa, para la cual no hay ninguna otra. La utopía conservadora es el unipartidismo en el mundo de las alternativas.

Por eso, Lasky no aporta en lo más mínimo al problema efectivamente candente de una crítica de la razón utópica. Su tesis es parte del pensamiento que necesita esta crítica. El utopista sobre el cual hace falta hablar, precisamente, es el mismo Lasky, y detrás de él Margaret Thatcher, Reagan, pero también Pinochet. Son utopistas de la utopía conservadora del neoliberalismo[44].

44 No se debe olvidar, que la cárcel central de la dictadura de Seguridad Nacional en Uruguay, que era el peor lugar de tortura para presos políticos, se llama La Libertad. El Mundo Libre profesa hoy en día una libertad, que es el nombre de una cárcel.

Una crítica de la razón utópica no puede ser antiutópica. La utopía es *conditio* humana, dimensión inevitable del pensamiento de las mismas ciencias empíricas. La antiutopía no es más que la construcción de un Reino del Mal de parte de la utopía conservadora. Es su medio para crear una imagen maniquea del mundo, según la cual el Dios de la utopía conservadora enfrenta al Lucifer de la utopía crítica, para realizar alguna «última batalla» para imponer el bien[45].

Toda utopía conservadora nace de lo que ya hemos citado de parte de Kaltenbrunner: «crear un mundo cuya conservación vale la pena». Describe el fundamento de las utopías conservadoras. Promete un mundo mejor «cuya conservación vale la pena». Llega al poder por la política de la tábula rasa. Instalado su mundo mejor, promete mundos todavía mejores para el futuro, que llegarán en el grado en el cual se renuncia a cualquier crítica a este mundo mejor ya realizado. Por tanto, este mundo mejor, que surge de la tábula rasa, es un embrión, que ya contiene todo el futuro espléndido de la humanidad, a condición de que se lo cuide bien y sin experimentos ni críticas.

Por eso, la definición de la utopía de parte de Lasky y la definición del conservantismo de parte de Kaltenbrunner, forman una unidad. Formulan la otra cara de la utopía conservadora y que pasa por todo el siglo XX. La utopía conservadora es simplemente el futuro definitivo contenido en el mundo creado, «cuya conservación vale la pena». El realismo pretendido de este conservantismo se siente «fin de la historia» y por tanto el depósito de todo futuro humano con todas sus aspiraciones imaginables.

Por eso, las formulaciones de Lasky y de Kaltenbrunner tienen historia y no son de ninguna manera novedades.

Sin embargo, la afirmación de Kaltenbrunner revela un problema de toda crítica. Al pretender «crear un mundo cuya

---

45 Hayek es uno de estos ideólogos de las últimas batallas: «La última batalla en contra del poder arbitrario está ante nosotros. Es la lucha contra el socialismo: la lucha para abolir todo poder coercitivo que trate de dirigir los esfuerzos individuales y distribuir deliberadamente sus resultados». Hayek, Friedrich A.: El ideal democrático y la contención del poder. Estudios Públicos. Nr.1 Dic. 1980. Santiago de Chile. p. 74.

conservación vale la pena», ya está prefigurada su futura transformación en utopía conservadora, para el caso que logre el poder para determinar la sociedad. El pensamiento liberal tiene un concepto de este tipo desde sus raíces. Marx, pero también Nietzsche, intentan evitar este proceso. Sin embargo, al ser transformado su pensamiento por movimientos políticos y adaptado a sus necesidades, también son transformados en función de «crear un mundo cuya conservación vale la pena».

¿Cómo evitar que la crítica de la sociedad caiga en esta trampa? Solamente, si promete crear un mundo cuya conservación es imposible. El mundo mejor que puede buscar, es un mundo que soluciona los problemas a los cuales la crítica se enfrenta, para promover una sociedad capaz de enfrentarlos. Pero la crítica no puede prever cuáles serán los problemas, a los cuales esta nueva sociedad se enfrentará y, por tanto, cuáles serán los cambios necesarios en el futuro, para solucionar los problemas que resultarán de la solución de los problemas actuales. La crítica siempre está frente a un futuro abierto, aunque con toda razón busca un mundo mejor. Pero esta búsqueda no es un camino ascendente de aproximación infinita, que se acerca asintóticamente a alguna meta final, sino es un constante rehacer de la sociedad frente a sus problemas más candentes en cada momento. El joven Marx encontró una expresión feliz para esta relación de la crítica con la sociedad, que él pretendía cambiar: «la producción de las relaciones de producción mismas» («Produktion der Verkehrsform selbst»).

La utopía y lo imposible: dimensiones teológicas de la reflexión sobre la utopía

La utopía neoliberal, como la hemos visto, es una utopía conservadora. Es de sacralización de la sociedad existente. La utopización de la sociedad existente es precisamente el método para sacralizar esta sociedad en nombre de pensamientos considerados como secularizados.

Pero esto mismo vale para la sociedad del socialismo histórico. Ella usaba la imagen del comunismo igualmente con fines conservadores de sacralización de la sociedad allí existente.

Pero inclusive la mística de la muerte con su utopía del infierno en la tierra es utopía conservadora de estabilización de una sociedad que percibe que está produciendo la destrucción de la tierra misma.

Aunque todos estos pensamientos utópicos conservadores son explícitamente antiutópicos y pretendidamente realistas, se refieren a horizontes perfectamente imposibles, más allá de toda *conditio* humana. En cambio, un pensamiento político sin utopía no se vislumbra por ninguna parte. La declaración del «fin de la utopía» no es más que el encubrimiento de utopías que no se quieren confesar como tales.

Eso nos lleva a una primera conclusión: las utopías son condición humana. Ningún pensamiento humano jamás podrá ponerse fuera del horizonte utópico. Cuando intencionalmente pretende un pensamiento de un «realismo sin utopía», de manera no-intencional reproduce sus propios horizontes utópicos.

Por tanto, la discusión sobre si hay que tener utopía o no, no tiene objeto. Lo que hay que discutir, en cambio, es la necesidad de una relación realista con la utopía y sus horizontes. La negación de la utopía jamás es realista.

Eso nos lleva a una segunda conclusión: Siendo la utopía condición humana, es la conceptualización de una sociedad más allá de la condición humana. La condición humana como límite de la posibilidad humana conlleva como su otra cara la imaginación de una sociedad más allá de la condición humana. Por esta razón, la utopía es condición humana. La negación de la utopía es una rebelión en contra de la condición humana igual como lo es la pretensión de realizarla.

Sin embargo, la conceptualización de una utopía más allá de la condición humana no contradice a ninguna ley de las ciencias empíricas. Las mismas ciencias empíricas contienen la dimensión utópica. Por eso, la pretensión de poder realizar la utopía como un más allá de la condición humana no choca con ninguna ley de las ciencias. Las ciencias no sirven para criticar a las utopías. Al contrario, las utopías modernas sin excepción aparecen en nombre de las ciencias empíricas.

La muerte sintetiza lo que es la condición humana. Por tanto, la utopía, aunque no lo acepte conscientemente, plantea una sociedad más allá de la muerte. Esto vale inclusive de la mística de la muerte, cuando, siguiendo a Nietzsche, plantea el eterno retorno de la muerte. Es la utopía de una muerte que nunca muere.

La muerte, sin embargo, no resulta de ninguna ley de las ciencias empíricas. No hay ley natural que origine a la muerte. A través de la construcción de progresos técnicos infinitos, las ciencias empíricas construyen constantemente caminos para pasar más allá de la muerte. Cuando el millionario se manda a congelar en caso de su muerte, para ser descongelado un día, cuando el progreso técnico haya avanzado lo suficiente como para revivirlo, sanar su enfermedad y devolverlo a la vida más joven de lo que murió –hasta el envejecimiento es enfermedad en la visión de la medicina moderna–, está persiguiendo una utopía más allá de la muerte, que ninguna ciencia jamás podría refutar. Sin embargo, se trata de un absurdo completo. El millionario congelado es la viva prueba de que la utopía no está en contradicción con ninguna ley natural. Esta es la razón de que las ciencias naturales no pueden servir como base para la crítica de las utopías. Pero demuestra igualmente, que no tiene ningún sentido plantear una «utopía concreta» en sentido de una utopía realizable.

Teniendo la condición humana como su raíz a la muerte, resulta un límite a la posibilidad humana, que solamente se puede derivar por negación de lo imposible junto con su afirmación como fuente de todas las esperanzas.

Las utopías secularizadas no respetan este su límite de factibilidad. Por eso, se transforman, una vez tomado el poder en su nombre, en utopías conservadoras. Sin embargo, estas utopías conservadoras han sido utopías críticas en el tiempo de su surgimiento. La utopía liberal surge en el siglo XVIII como crítica de la sociedad feudal todavían existente. La utopía marxista surge en el siglo XIX en el interior de la sociedad capitalista como crítica de ella. Pero una vez con el poder para definir la sociedad y sus relaciones de producción como centro de ella, se

transforman en utopías conservadoras que sacralizan por utopización la sociedad existente.

Creo que la razón hay que buscarla precisamente en el hecho de que todos estos pensamiento utópicos desembocan en la consideración de su utopía como una imagen del futuro, que después de la revolución podría ser realizada por medio de la acción humana como resultado de un progreso técnico-económico infinito. Una vez realizada la nueva sociedad, el aferramiento en su estabilización parece ser la única garantía de la realización de las metas utópicas originales. La utopía se transforma en sacralización conservadora precisamente por el hecho de que es considerada como factible, aunque sea solamente posible «en principio».

Eso nos lleva a una tercera conclusión: la anticipación utópica no puede ser una aproximación en el tiempo del tipo de la aproximación asintótica en las matemáticas. Tiene que hacer presente en la vida actual una esperanza utópica, cuya realización es excluida por la propia condición humana. En el interior de esta condición humana tiene que vislumbrar la esperanza de lo imposible, encarnándola en un mundo que sigue estando condicionado por la muerte.

Sin embargo, al no ser posible derivar la condición humana de las leyes de las ciencias empíricas, nunca se sabe a priori si una meta actual va más allá de los límites de lo posible y por tanto de la condición humana. Aunque se conozca la muerte como raíz de la condición humana, no se conoce necesariamente dónde se encuentra, a cada paso de la acción humana, el límite impuesto por esta condición humana. En el actuar se descubre la condición humana, se hace camino al andar.

Esta es la razón de por qué en nombre de la técnica no se pueden conocer los límites de la acción humana. Hace falta sabiduría, audacia y cuidado en la interpretación de los signos del tiempo que hacen traslucir a la condición humana, para poder usar las ciencias y la tecnología sin que ellas se transformen en monstruos que al fin devoran a la vida humana y a la naturaleza entera.

A eso podemos añadir una cuarta conclusión: la Nueva Tierra, como es formulada en los últimos capítulos del Apocalipsis, es también una conceptualización de la sociedad humana más allá de la condición humana. Sin embargo, en un sentido es más «realista» que las utopías secularizadas del siglo XIX. Se presenta explícitamente como tal y no pretende ser meta para una realización por medio de la acción humana. Pero también considera este concepto algo «realista», aunque espera su realización por una acción de Dios que llevará al ser humano más allá de la muerte.

Frente a las crisis de las utopías seculares puede ser una de las fuentes de un nuevo realismo. Sin embargo, la propia tradición cristiana nunca encontró esta salida. Creo que hoy la tiene que encontrar, si quiere dar un aporte a nuestra crisis actual.

Siendo la conceptualización de la Nueva Tierra un pensamiento más allá de la muerte y por tanto de la condición humana, para la acción humana es un imposible. Cuando pretende su realismo, lo puede hacer solamente dependiente de Dios, lo que precisamente no es una referencia empírica. Por tanto, desde el punto de vista de la acción humana, es una utopía y no-factible por razones de la condición humana misma. No puede haber, por tanto, tampoco un acercamiento asintótico en el tiempo a ella.

Por esta razón, el problema de la anticipación de la utopía por medio de su encarnación dentro de los límites de la condición humana, es también un punto clave de todo cristianismo hoy. Una esperanza en contra de toda esperanza tiene que ser encarnada en cada momento de la vida humana y de la sociedad.

A partir de eso hace falta también una crítica de la propia teología de la liberación en varias de sus expresiones. Muchas veces interpretó también la anticipación del «Reino» como un acercamiento asintótico en el tiempo. Se vuelve entonces hacer una afirmación de una modernidad que hoy está en crisis como tal, y que necesita precisamente

ser transformada hacia una sociedad que asegure la vida de cada uno de los seres humanos y de la naturaleza, sin sacrificarla a ninguna perspectiva de progreso en el tiempo[46].

[46] Ver Mo Sung, Jung: Economía: um assunto central e quase ausente na Teologia da libertação. Uma abordagem espistemológica. Tesis de doctorado. Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, SP, Brasil, 1993.

Asesinato es suicidio: cortar la rama del árbol en la cual se está sentado

Del rey Pirro, rey de la antigüedad griega, se cuenta que después de una gran batalla y su victoria en ella, exclamó: Otra victoria así y yo estoy perdido. Sabía que no debía ganar una segunda victoria de este tipo, porque esta sería su fin.

Vivimos en un sistema que en 1989 ha tenido su primera victoria de Pirro. Sin embargo, el sistema se está empeñando en una segunda victoria total. Se trata ahora de la victoria sobre toda resistencia humana frente a él. Si logra esta victoria, será la segunda victoria de Pirro, y por eso el final. Pero no solamente el final del sistema, sino el final de la humanidad también.

Sin embargo, el sistema sufre el vértigo de la segunda victoria de Pirro.

1. El contexto de la globalización

La palabra globalización se ha convertido en una palabra de moda. Pero esa no es ninguna razón para deshacernos de ella. Estamos actuando en un nuevo contexto de globalización que se ha impuesto en el último medio siglo. Globalización nos dice que el mundo es un globo y que lo es cada vez más. Desde hace mucho tiempo se sabe que el mundo es redondo. Copérnico lo sabía, y Cristóbal Colón sacó de la tesis astronómica copernicana conclusiones que transformaron esta tierra. El mundo se globalizó y se hizo más redondo de lo que ya era para Copérnico. Toda la historia posterior puede ser escrita como una historia de globalizaciones subsiguientes, que hicieron más

redonda la tierra en el grado en que revelaron cada vez nuevas dimensiones de esta redondez.

Cuando Alejandro el Grande conquistó su imperio, se decía de él que con cada nuevo país apenas conquistaba una nueva frontera. El proceso de conquista era un proceso que aspiraba a una mala infinitud imposible de alcanzar jamás. La tierra parecía infinita, sin ninguna posibilidad o visión de conquistarla entera. No obstante, cuando la tierra resulta redonda su conquista parece posible. Por tanto, la propia tierra se transformó en un objeto por conquistar. Aparece la perspectiva de conquistarla entera. Ya el rey de España se jactaba de su imperio, en el cual no se ponía el sol. Y el colonialismo ya se refería a la tierra entera, que era ahora el objeto de colonización de parte del colonizador. Los siglos XVIII y XIX fueron siglos de carrera por la colonización del mundo de parte de la Europa colonizadora. Su *mapa mundi* tenía manchas blancas que la conquista eliminaría. A finales del siglo XIX todo el mundo estaba colonizado y repartido entre un puñado de países colonizados, los cuales eran pequeños al lado de la extensión del mundo conquistado.

No se conquistaba ya con cada nuevo país una nueva frontera, porque no había nuevos países. La tierra estaba repartida. Sin embargo había varios colonizadores. Ellos tenían ahora que enfrentarse uno al otro para poder conquistar nuevos países. Empezaba la lucha por la repartición del botín. Con eso surgió ahora la lucha por el poder mundial. Si uno eliminaba a todos los otros, podía aspirar a ser el dueño total y global. Eso le dio a las guerras que siguieron el carácter de guerras mundiales, que se hacían por el dominio entero del mundo dominado de parte de un solo poder. La tierra como objeto de la conquista era ahora disputada entre los conquistadores.

Esta conquista tiene como *conditio sine qua non* el saber de la redondez de la tierra. Este hecho no aparece más que como un hecho de la astronomía. Pero tiene como resultado la toma de conciencia obligada del hecho de que la redondez de la tierra rebasa con mucho este hecho astronómico.

La globalización era más bien una palabra marginal. No obstante, en nuestro tiempo designa una nueva etapa de esta redondez de la tierra que se distingue de una manera completamente nueva de las anteriores. De una manera compulsiva esta vez, estamos tomando de nuevo conciencia del hecho de que la tierra es un globo.

Esta nueva experiencia de la redondez de la tierra ocurrió en 1945, con la explosión de la primera bomba atómica. Esta resultó ser la primera arma global, porque su uso futuro comprometía la existencia de la propia vida humana en la tierra. El acceso de varios poderes a la bomba atómica no dejaba duda de que la tierra se había transformado en relación a la humanidad. Si no cambiaba su modo de actuar, la humanidad no podría seguir viviendo en la tierra. El globo estaba por reventar. Esta tierra ya no podía ser tratada simplemente como un objeto por conquistar con existencia independiente del hecho de la conquista. Si seguía la misma actitud de conquista del objeto tierra, ésta iba a ser destruida. Conquistarla desembocó en el peligro de destruirla.

En ese momento comenzó una nueva conciencia de la globalidad de la vida humana y de la misma existencia del planeta, que se había globalizado de una manera nueva. Si la humanidad quería seguir viviendo, tenía que asumir una responsabilidad que hasta ahora sólo se podría haber soñado. Era la responsabilidad por la tierra. Esta responsabilidad apareció entonces como obligación ética, pero al mismo tiempo como condición de posibilidad de la vida futura. La exigencia ética y la condición de posibilidad de la vida se unieron en una única exigencia. Lo útil y lo ético se unieron, no obstante toda una tradición positivista que por mucho tiempo las había separado.

Pero, en cierto sentido, la bomba atómica parecía todavía algo externo a la acción humana cotidiana. Parecía que si se conseguía evitar su aplicación por medios que correspondían a la política de los Estados, se podría seguir viviendo como siempre. Sin embargo, la nueva globalización tocó de nuevo a la puerta. Esta vez con el informe del Club de Roma sobre los límites del crecimiento, que salió a la publicidad en 1972. Los

límites del crecimiento expresaron de una manera nueva la redondez de la tierra, su carácter de globo. Otra vez la tierra se hacía más redonda. Sólo que la amenaza provenía ahora de la acción humana cotidiana, no de ningún instrumento específico que se podría controlar por medios aparentemente externos. Toda la acción humana desde las empresas, los Estados, y la acción de cada uno, estaban involucrados en su quehacer cotidiano. Aparecía de nuevo la responsabilidad humana por el globo. Aunque esta vez con mucha más intensidad. La humanidad tenía que dar respuesta a efectos cotidianos de su propia acción cotidiana. Toda la canalización de la acción humana por el cálculo de utilidad (interés propio) y la maximización de las ganancias en los mercados, estaba ahora en cuestión. Esta crítica se convirtió entonces en condición de posibilidad de la propia vida humana, y también en exigencia ética. De nuevo, lo útil y lo ético se unieron en una única experiencia.

Siguieron nuevas experiencias de la redondez de la tierra, como por ejemplo la experiencia del límite de crecimiento posible de la población.

No obstante, en los años ochenta hubo otra vez un impacto grande cuando apareció la biotecnología. La vida misma había sido transformada en objeto de una nueva acción humana, una vez más de presencia cotidiana. Reaparecía la amenaza del globo, y volvía a aparecer la exigencia de la responsabilidad por el globo, sólo que esta vez surgía directamente a partir del método de las ciencias empíricas. Al desarrollar el conocimiento de elementos básicos de la vida, el método tradicional de la ciencia empírica –el tratamiento de su objeto mediante su parcialización– hizo aparecer una amenaza al globo que va de nuevo a la raíz de la modernidad. Ya no es posible hacer una distinción nítida entre el desarrollo de conocimientos y su aplicación. En la ciencia de la vida, y por tanto en la biotecnología, el desarrollo del conocimiento ya es su aplicación. No se puede desarrollar el conocimiento sobre clones humanos sin hacerlos. Lo que ahora estaba cuestionado no era tanto la maximización de la ganancia en los mercados, sino la propia percepción de la cientificidad.

Nuevamente aparece la necesidad de la responsabilidad humana frente a la tierra redonda. Pero esta vez se trata de una responsabilidad frente a los efectos del propio método científico.

Eso ha desembocado en una crisis general de la convivencia humana. El desmoronamiento de las relaciones humanas que está en curso, afecta la propia posibilidad de la convivencia. Cuanto más aparece la exclusión creciente de sectores de la población humana, el comportamiento inhumano inevitable en relación a estos excluidos se generaliza y es asimilado en el comportamiento mutuo entre los incluidos. No aparece una polarización entre incluidos, quienes mantienen la capacidad de convivencia, frente a excluidos, quienes la pierden, sino que la pérdida se transforma en pérdida general. El polo de los incluidos disuelve su capacidad de convivencia en un grado quizás mayor que el polo de los excluidos. Se trata de la última amenaza global, que puede resultar a la postre la peor, porque incapacita frente a la necesidad de enfrentar a las otras. Aparece, por consiguiente, la responsabilidad frente a la propia capacidad de convivencia humana.

Esta responsabilidad tiene algo de compulsivo, pese a que no es algo que se da de forma automática. Vivimos más bien un tiempo de rechazo de esta responsabilidad. No obstante, se trata de una responsabilidad frente a la cual no existe neutralidad. Cuando un amigo que va de viaje nos entrega un objeto valioso para guardarlo, podemos rechazar esta responsabilidad aduciendo razones. El amigo, entonces, tiene que buscarse a otro que se lo guarde. Nuestra actitud en este caso no es irresponsable, sino que más bien puede ser una expresión de responsabilidad. La responsabilidad por las condiciones de posibilidad, en cambio, no es de este tipo. Somos responsables aunque no lo queramos. Si rechazamos esta responsabilidad, no nos la quitamos de encima. Somos entonces irresponsables. Podemos escoger entre responsabilidad e irresponsabilidad, pero no podemos salirnos de la disyuntiva. O nos hacemos responsables del globo globalizado, o estamos involucrados en su destrucción.

Evidentemente nuestra vida se ha globalizado de una manera nueva, como nunca había ocurrido en la historia humana. La humanidad ya no puede vivir sin aceptar esta responsabilidad por el globo. Esto se refleja en la vida de cada uno, en cuanto sabe que vive en una cadena de generaciones. Para que nosotros o nuestros hijos e hijas puedan vivir, hay que aceptar esta responsabilidad. Estamos globalizados, lo queramos o no.

La misma autorrealización como sujetos nos compromete ahora con la responsabilidad por el globo, es decir, se trata de una responsabilidad global. La otra cara de la autorrealización resulta ser la afirmación del otro, e incluida en él, también la de la naturaleza. No podemos asegurar nuestra vida destruyendo la vida del otro. Tenemos que afirmar también la vida del otro. Esto nos permite resumir esta globalización en pocas palabras: el asesinato es un suicidio. El asesinato, ahora empíricamente, deja de ser una salida.

Sin embargo, no es forzoso aceptar esta situación. El suicidio es posible. Se esconde detrás del argumento de la opción cínica: «¿Por qué voy a renunciar? En el tiempo de vida que probablemente todavía tengo, puedo seguir...». Sólo que si me entiendo como una parte de la humanidad o como sujeto en una cadena de generaciones, no tengo esta salida del cínico. Tengo entonces que asumir la responsabilidad. Lo ético y lo útil se unen y entran en contradicción con el cálculo de utilidad y del interés propio.

2. Mercado y método de las ciencias empíricas

El proceso de globalización del mundo, como lo hemos descrito hasta ahora, es un proceso del mundo real cuyo resultado es la experiencia de una amenaza global que solicita una responsabilidad global. Si bien esta globalización es creada por la propia acción humana, está presente en la realidad tal como ésta se enfrenta al ser humano, esto es, como condición de la posibilidad de vivir. El ser humano está involucrado en esta realidad porque su vida depende de ella. Si esta realidad se hunde, también el ser

humano se hunde. El ser humano vive en una *autopoiesis* con la realidad externa, como la llama Humberto Maturana.

Al lado de la conquista política de la tierra había aparecido otra conquista, que esta vez se refería a cada uno de los componentes de la tierra por conquistar. La acción mercantil, por un lado, y el método de las ciencias empíricas, por el otro, incluyeron todos los hechos y procesos parciales para someterlos también a la conquista humana. Por eso, pasan a un concepto de eficiencia que consiste precisamente en la abstracción de esta globalización de la vida real, es decir, abstracción de las condiciones de posibilidad de la vida humana. El mercado y el laboratorio hacen abstracción de la globalidad de la vida humana, para efectuar su acción. Hacen abstracción de la redondez de la tierra, del hecho de que nuestro planeta es un globo. Su imagen de la tierra es la de una planicie infinita en la cual se destruye una parte para pasar a otra, sin tener nunca un problema del globo. Es una imagen pre-ptolomeica. Sólo por eso puede desarrollar una acción –sea científica, sea mercantil– que juzga sobre el mundo bajo el único aspecto de su racionalidad medio-fin, entendiendo los medios y los fines como elementos parcializados de una acción por calcular. Abstraen el hecho de que la realidad es condición de posibilidad de la vida humana. Luego, el sujeto de este método científico es un observador –*res cogitans* frente a *res extensa*– y el sujeto de la acción mercantil es un actor reducido al cálculo de las utilidades a partir de fines específicos. En estas teorías de la acción no cabe una finalidad como la condición de la posibilidad de la vida humana. Hablan de la producción de productos según la racionalidad medio-fin, sin hablar ni de la reproducción del productor que produce estos productos, ni de la naturaleza, de la cual se extraen las materias primas para su producción.

De ahí que en nuestro lenguaje actual únicamente se hable de la globalización de los mercados y de la eficiencia, entendiendo la eficiencia como una acción medio-fin restringida. Se trata de una extensión global de la abstracción de la amenaza global existente. El método científico usual se encuadra a la perfección en esta globalización. No proporciona sino

conocimientos aprovechables en el ámbito comercial. No puede proporcionar otros conocimientos, porque su propio método no le permite siquiera conocerlos. Consiste en hacer abstracción de la globalización del mundo real, y en consecuencia de la realidad como condición de posibilidad de la vida humana, y por tanto el conocimiento del mundo globalizado real se le escapa. La teoría de la acción más conocida todavía hoy es la de Max Weber, la cual considera tales conocimientos como «juicios de valor», de los que sostiene que la ciencia no los puede y no los debe efectuar. Cuando Weber habla de la ética de la responsabilidad, postula la responsabilidad del científico y del hombre del mercado de no dejarse llevar por consideraciones del tipo de las que hicimos acerca de la globalización del mundo real. Por eso lo que Weber llama ética de la responsabilidad es, de hecho, una ética de la irresponsabilidad más absoluta.

Ahora bien, si tanto el mercado como el laboratorio viven de la abstracción de la globalización del mundo real, en cuanto mundo globalmente amenazado, ¿por qué se habla tanto de la globalización de los mercados?

Hay otro aspecto de la globalización del cual hasta ahora no he hablado, y que es destacado de modo unilateral por la tesis de la globalización de los mercados. Se trata de la globalización de los mensajes, de los cálculos, de los transportes, y la consiguiente disponibilidad del globo. En este sentido, se habla de la «aldea planetaria». Los mensajes y los cálculos se han hecho prácticamente instantáneos, y desde cualquier lugar del globo se puede alcanzar cualquier otro lugar en menos de un día de tiempo de transporte. El globo ha sido hecho disponible.

Eso ha dado la posibilidad de constituir mercados globales, sobre todo los mercados financieros. Pero también es posible ahora constituir redes de división social del trabajo planificadas por empresas multinacionales que disponen globalmente. El aprovechamiento de esta globalización de los mensajes ha llevado a una política económica llamada política de globalización. En América Latina se trata de lo que muchas veces se llama la política neoliberal de los ajustes

estructurales. Estos son la condición impuesta al mundo para el funcionamiento de esta economía global[1].

Sin embargo, si partimos de nuestro análisis anterior del proceso de globalización real, podemos volver a insistir en que este proceso de globalización de los mercados se basa en la abstracción de la globalización real. Hace caso omiso de ella, y tiene que hacerlo. La globalización de los mercados arrasa con el mundo globalmente. De hecho, se trata más bien de una totalización de los mercados. Un mundo globalizado es sometido de forma global a una acción mercantil de cálculo lineal medio-fin, que hoy se transforma quizás en el peligro mayor para la sobrevivencia humana.

El propio hecho de la posibilidad de mensajes instantáneos no obliga a este tipo de totalización de los mercados, aunque sea la condición sin la cual no sería posible. Son determinados poderes los que imponen esta política, que de ninguna manera está predeterminada por las tecnologías de la comunicación.

3. El método científico y la acción medio-fin en el mercado

Ambos, tanto el método científico como la acción medio-fin mercantil, no pueden realizarse sino haciendo abstracción de la globalización a nivel de la realidad. Por consiguiente, hacen abstracción de los riesgos para las condiciones de posibilidad de la vida humana que aparecen a partir de esta globalización. Aunque se hable de la globalización de los mercados, se trata de una abstracción global de la globalización a nivel de la realidad.

Pero al hacer abstracción de eso, los efectos y los riesgos que surgen de la globalización a nivel de la realidad son invisibilizados. La abstracción no los hace desaparecer, en la realidad siguen igual. No obstante parecen sin importancia y pueden ser borrados con facilidad en nombre de promesas vacías de progreso técnico. En consecuencia, no hay una razón visible para no seguir con el desarrollo técnico, y tampoco para

[1] Ver el análisis de Dierckxsens, Wim: *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*. DEI. San José, 1997.

poner en duda su aplicación comercial. La acción medio-fin del mercado y el método científico usual se conjuran. Es la conjura del mercado y el laboratorio. Inclusive aparecen ahora los mitos del progreso técnico en forma nueva, como un mito de un progreso tan vigoroso que sea capaz, con sus logros, de superar con creces las destrucciones que produce.

Aparece el principio: lo que es eficaz, por eso es necesario y bueno. Lo que se puede hacer, se debe hacer. Además, para saber lo que se puede hacer hay que hacerlo. Al no reflexionar más allá de la acción medio-fin, apenas aparecen límites aceptables para la acción. La mística del progreso borra todos los límites. Se transforma en el portador de la eficacia.

Sin embargo, los límites aparecen. Pero desde el punto de vista de la eficacia aparecen más bien como distorsiones para la acción racional, reducida a la acción medio-fin. Por ende, desde esta lógica son percibidos como simples «interruptores» de la fluidez del mercado y la teoría de las expectativas racionales (Robert Lucas, Sargent) los enfoca de esta manera.

En efecto, los límites no aparecen en la lógica de esta acción racional reducida, sino exclusivamente a partir de la resistencia de seres humanos y de movimientos de resistencia que se oponen al proceso destructivo resultante del cálculo medio-fin. La acción medio-fin no los descubre de por sí. Por eso parecen ser el resultado de irracionalidades de los otros, que no se someten a lo que es la acción racional. Parecen el resultado de la mala voluntad, la envidia, el «populismo». Y por eso también aparece como ideal de la lógica del mercado global, la utopía de una situación en la cual se logra desrregular o eliminar tales «interruptores» en su totalidad, porque en apariencia obstaculizan el funcionamiento del libre mercado. El mercado total parece ser lo máximo de la racionalidad económica.

Aunque la propia acción medio-fin no descubre los límites, de hecho se le oponen límites a partir de la resistencia de personas afectadas. Por lo tanto, esta acción desarrolla un criterio según el cual hay que extender los límites lo más que se pueda. Toda acción tiene que ser llevada al límite de lo posible para que todo lo posible sea realizado. Todo ámbito humano es

sometido a este pensamiento de la eficacia y del aprovechamiento del conocimiento hasta el límite.

La unión del mercado y el laboratorio se transforma en una fuerza totalizadora que llega a dominar globalmente. Sus directrices aparecen en todos los planos.

El general francés Massis, decía durante la guerra de Argelia: la tortura es eficaz; por consiguiente, es necesaria. De lo eficaz se pasa a la afirmación de la necesidad. Sin embargo, la eficacia implica pasar el límite. La tortura solamente es eficaz si lleva al torturado hasta el límite de lo aguantable. Es como cuando hacemos la prueba de un material. Se lo lleva al límite antes de que se quiebre *(Materialzerreißprobe).*

El problema, no obstante, de este límite, es que no se lo puede conocer *ex ante.* Cuando el material se quiebra se sabe que se ha pasado el límite, o sea *ex post.* En el caso del material se sabe entonces hasta dónde se lo puede cargar. El caso del torturador es diferente. Muchas veces pasa el límite. Pero entonces el torturado está muerto.

La eficacia, sin embargo, necesita este concepto de límite y llevar la prueba hasta el límite.

Desde el comienzo de la ciencia empírica moderna, la imagen del torturador está en su cuna. Hace más de trescientos años, Bacon anunció las ciencias de la naturaleza con esta imagen: hay que torturar a la naturaleza para que suelte sus secretos. Anunció las ciencias naturales como vivisección continua. Podría haber dicho lo mismo que el general Massis: la tortura es eficaz por consiguiente, es necesaria.

De este modo Bacon contestó al Gran Inquisidor español Torquemada, quien a finales del siglo XV se hacía la pregunta siguiente: ¿Es lícito *no* torturar a un hereje? Su pregunta era negativa. No preguntaba si era lícito torturar al hereje, sino si era lícito *no* torturarlo. Él mismo daba la respuesta: no es lícito *no* torturarlo, porque de esta manera se le robaría la última oportunidad para salvar su alma eterna. El hereje tenía el derecho irrenunciable de ser torturado. Bacon únicamente secularizó esta posición poniendo en el lugar del alma eterna del hereje el progreso técnico infinito. De esta manera se hace visible el hecho

de que la Inquisición fue la revolución cultural de la cual nació la modernidad.

El mismo Kant se inscribe en esta tradición expresada por Bacon. Dice en el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura:*

«La razón debe acudir a la Naturaleza llevando en una mano sus principios, según los cuales tan sólo los fenómenos concordantes pueden tener el valor de leyes, y en la otra el experimento, pensando según aquellos principios; así conseguirá ser instruida por la Naturaleza, mas no en calidad de discípulo que escucha todo lo que el Maestro quiere, sino en la de juez autorizado que obliga a los testigos a contestar a las preguntas que les hace»[2].

La palabra «obliga» (en alemán *nötigt*) implica el significado de tortura.

Bacon, sin embargo, pensaba en la tortura de la naturaleza inclusive como paso para realizar el sueño humano. Pero la relación tortura, eficacia y el límite de lo aguantable estaba establecida. Este conjunto revela secretos que el ser humano tiene que revelar. Como cálculo de utilidad se halla presente en toda nuestra conciencia moderna, en la ciencia empírica y en nuestras teorías. La vivisección es su principio fundante.

Hoy parece que se está preparando un consenso sobre la ampliación de este enfoque de la tortura hasta el ser humano mismo. Hace algunos años el Primer Ministro del Estado de Baja Sajonia (Niedersachen) de Alemania, Albrecht, publicó un libro en el cual expuso que puede haber situaciones –por ejemplo el chantaje amenazante para la vida de parte de un terrorista preso– en las cuales se puede justificar la tortura.

Hace poco, el periódico español *El País* publicó la siguiente noticia: «El Supremo israelí autoriza la tortura contra un prisionero político».

«Si todavía no lo han hecho, agentes del servicio secreto israelí comenzarán a torturar legalmente a un estudiante

---

[2] Ver Kant, E. *Crítica de la razón pura.* Prólogo de la segunda edición, 1787. Citado según Serrano, Augusto (ed.). *Textos clásicos del pensamiento filosófico y científico.* Tegucigalpa, Editorial Universitaria, 1983, pág. 237.

palestino, sometiéndolo, entre otros métodos, a violentas descargas como las que hace un año causaron la muerte de un prisionero palestino. Lo harán al amparo pleno de la ley israelí tras la controvertida decisión del Tribunal Supremo del Estado judío que, revocando una decisión anterior, autoriza a los servicios de seguridad interior (Shin Bet) a usar «presión física moderada» en el interrogatorio de Mohamed Abdel Aziz Hamdán, acusado de actividades terroristas».

El diario comenta:

«Presión física moderada» no es sino un eufemismo para la tortura que se practica en Israel, supuestamente la única democracia en Oriente Próximo...

Torturar hasta el límite sin pasarlo, para que se suelte un secreto. Eso es el Occidente desde Bacon.

Este mismo principio aparece en el contexto de las relaciones sociales. Lester Thurow, economista del Massachusetts Institute of Technology (MIT), escribe que «los capitalistas americanos declararon a sus obreros la guerra de clases, y la han ganado».

En una entrevista se le preguntó: ¿qué ocurrirá, según su opinión, con la economía globalizada moderna?:

«Estamos poniendo a prueba el sistema. Hasta dónde pueden caer los salarios, hasta qué cantidad puede subir la tasa de desempleo, antes de quebrar el sistema. Yo creo que los seres humanos están retirándose cada vez más...

Estoy convencido de que los seres humanos normalmente sólo aceptan las necesidades cuando entran en crisis.

Lo que se pone a prueba no es únicamente la naturaleza y el ser humano, sino también el sistema. Son las relaciones humanas mismas. No sólo el sistema es puesto a prueba, también la democracia».

Y un periodista hace la pregunta: «¿cuánto mercado aguanta la democracia?».

Pero también la naturaleza. Un diario alemán pregunta: «¿cuánto deporte aguantan los Alpes?».

Todo es torturado: la naturaleza, las relaciones humanas, la democracia y el ser humano mismo. Todo, para que suelte

sus secretos. Es el cálculo de utilidad (interés propio) el que rige y está al acecho para destruirlo todo.

Todo ocurre en nombre de la felicidad prometida como resultado de esta utilidad calculada maximizada. El general Humberto Gordon, jefe del CNI chileno, dijo a *El Mercurio* en diciembre de 1983: «La Seguridad Nacional es como el amor: nunca es suficiente»

Este es el ministerio de amor de Orwell. Pero es obviamente también un retorno de Torquemada.

Todo eso es llevado al límite; sin embargo, nos damos cuenta del límite recién en el momento en que lo hemos pasado. Cuando el torturado se muere, sabemos que hemos pasado el límite. Cuando las relaciones humanas ya no resisten, sabemos que hemos pasado el límite de lo aguantable. Cuando la naturaleza es destruida irreversiblemente, sabemos que hemos pasado el límite. Sólo que, a diferencia de la prueba del material, una vez pasado el límite no hay vuelta. Sabemos el límite *ex post*, pero este saber ya no nos sirve. Es inútil. Nadie puede resucitar a los muertos.

Aquí reside el problema: pasar el límite es un suicidio colectivo de la humanidad. El cálculo de utilidad los devora a todos.

Pasado el límite de lo aguantable, se ha pasado el punto de no-retorno. Meadow, el responsable principal del informe del Club de Roma del año 1972, *Los límites del crecimiento*, respondió en una entrevista a la pregunta de si no querría realizar hoy un estudio de repercusiones parecidas:

«Suficiente tiempo he tratado de ser un evangelista global, y he tenido que aprender que no puedo cambiar el mundo. Además, la humanidad se comporta como un suicida, y no tiene sentido argumentar con un suicida una vez que haya saltado de la ventana»[3].

Eso significa que, según Meadow, se ha pasado el punto de no-retorno en cuanto a la destrucción del medio ambiente. La conclusión correspondiente es, entonces, que ya no se puede hacer nada. Pero eso significa, a la vez, que se puede seguir sin

---

[3] *Der Spiegel* No. 29 (1989), pág. 118.

preocupaciones porque el resultado es el mismo, se siga con la destrucción actual o no.

No obstante, el punto de no-retorno es tan poco calculable como los propios límites de lo aguantable frente al proceso del crecimiento económico. Solamente la muerte indica haber llegado al punto de no-retorno.

Pero la lógica de esta argumentación es aparentemente implacable y, por ende, desesperante. Al buscar el aprovechamiento del proceso hasta el límite de la aguantable, se lo sigue sin mayores preocupaciones. Una vez enfrentado a críticas concluyentes, se puede sostener que se ha pasado el punto de no-retorno. Lo que se sigue, es, que se puede continuar el mismo proceso sin mayores preocupaciones. Las especulaciones sobre el límite de lo aguantable se borran y aparece un proceso de destrucción sin ningún límite, adornado por las especulaciones sobre los límites de lo aguantable y sobre el punto de no-retorno.

A partir de allí, no queda sino la mística de la muerte y del suicidio colectivo. Cioran, un autor muy apreciado precisamente en las clases ejecutivas hoy, nos dice:

«Como la catástrofe es la solución única, es justificado preguntarse si no será en interés de la humanidad desaparecer ahora mismo, en vez de agotarse por la espera y perder la fuerza al exponerse a una agonía larga, en la cual podría perder toda ambición, inclusive aquella de desaparecer»[4].

Resulta, pues, que es útil oponerse al cálculo de utilidad. La responsabilidad es útil al oponerse a esta totalización del cálculo de utilidad. Es útil, y a la vez es una exigencia ética. La ética y la utilidad aparecen ahora en la misma dimensión. Esta dimensión es al mismo tiempo la dimensión de la globalización del mundo real, en la cual el asesinato es un suicidio.

Ernesto Sábato, quien dirigió la comisión sobre los desaparecidos bajo la dictadura militar argentina, escribe en el prólogo al informe *Nunca más:*

---

[4] «Die elegische Viper. Zum Tode des großen Apokalyptikers Emile M. Cioran» (La víbora elegiaca. Sobre la muerte del gran apocalíptico Emile M. Cioran) Thomas Assheuer en la *Frankfurter Rundschau*, 21. VI. 1995.

«...en ocasión del secuestro de Aldo Moro, cuando un miembro de los servicios de seguridad le propuso al General Della Chiesa torturar a un detenido que parecía saber mucho, le respondió con palabras memorables: «Italia puede permitirse perder a Aldo Moro. No, en cambio, implantar la tortura».

Hoy sabemos que el general Della Chiesa mintió. Cuando decía eso, sus fuerzas de seguridad estaban torturando a los presos. Pero a pesar de ello decía la verdad. La verdad puede mentir, y la mentira puede decir la verdad.

Ralf Dahrendorf decía algo parecido, aunque sin la mentira del general:

«Hace años escribía el entonces Primer Ministro de la Baja Sajonia (Niedersachen), Albrecht, un libro en el cual exponía muy retorcidamente que puede haber situaciones –por ejemplo el chantaje amenazante de la vida de parte de terroristas presos– en las cuales puede ser justificada la tortura. Este error de pensamiento es peligroso. Jamás se puede justificar la tortura, ni en el caso *in extremis* en que parece ser necesaria. A veces, pero muy pocas veces, hace falta posiblemente hacer lo que jamás se puede justificar. No obstante sigue siendo para siempre injustificable[5].

Esta parece ser la respuesta. El no torturar es útil, aunque no se obtenga la información que la tortura podría propiciar. Es útil mantener las relaciones sociales vivas, aunque haya menos ganancias. Es útil conservar la naturaleza, aunque las tasas de crecimiento sean más bajas. Pero, realizar eso que es útil, es a la vez una exigencia de la ética. La ética es útil, sin embargo se encuentra en un conflicto constante con la maximización de la utilidad mediante el cálculo de la utilidad. Lo responsable es basarse en esta ética.

Ahora bien, esta posición tiene un presupuesto básico: el presupuesto del reconocimiento del otro como sujeto más allá de cualquier cálculo de utilidad. Reconocimiento no sólo del otro ser humano, sino también de cualquier ser natural del

---

[5] Ver *Literatur Rundschau*, 2. X. 1996, pág. 13.

mundo que nos rodea. Es necesaria una constante relativización del cálculo de utilidad para asegurar la condición de posibilidad de la vida humana.

La cultura de la seguridad, de la cual hoy se habla tanto, no puede actuar sino con base en este reconocimiento del otro. El miedo es un mal guía. No lleva de ninguna forma automáticamente a la opción de la seguridad. Con mucha más probabilidad lleva al heroísmo del suicidio colectivo de la humanidad, a la marcha de los Nibelungos.

Tenemos que basarnos en la afirmación del otro más allá del cálculo de la utilidad. Y eso es al mismo tiempo útil y responsable. Únicamente así se pueden fundamentar los derechos humanos. Inclusive el reconocimiento de la naturaleza más allá de cualquier cálculo de utilidad y de no ser destruida, es un derecho humano.

4. La ética del bien común en el marco de la globalización

De este modo desembocamos en la necesidad de una ética del bien común.

No se trata de una ética ni metafísica ni apriorística. Se trata de una ética cuya necesidad la experimentamos diariamente. La relación mercantil, al totalizarse hoy, produce distorsiones de la vida humana y de la naturaleza que amenazan a esta vida. Esta amenaza la experimentamos. Experimentamos el hecho de que el ser humano es un ser natural con necesidades que van más allá de simples propensiones a consumir. Satisfacer necesidades resulta ser la condición que decide sobre la vida y la muerte. La relación mercantil totalizadora, en cambio, no puede discernir entre la vida y la muerte, sino que resulta ser una gran máquina aplanadora que elimina toda vida que se ponga en el camino por el cual avanza. Pasa por encima de la vida humana y la naturaleza, sin ningún criterio. Sólo se salva aquel que logra ponerse fuera de este camino de la aplanadora.

La aplanadora del mercado interpreta cualquier resistencia como «interruptor» o «factor distorsionante» de su lógica y

de su afán expansionista. Cuanto más consigue eliminar estas resistencias, más amenazante se hace para la vida humana y de la naturaleza misma. Ella se transforma ahora en «interruptor» de la vida humana y en elemento distorsionante del desarrollo de esta vida. Desde el punto de vista del mercado como sistema, las exigencias de la vida humana son percibidas exclusivamente como distorsiones. Sin embargo, desde el punto de vista de los afectados, esta máquina aplanadora aparece como distorsión de la vida humana y de la naturaleza.

La ética del bien común surge como consecuencia de esta experiencia de los afectados por las distorsiones que el mercado produce en la vida humana y de la naturaleza. Eso significa: si las relaciones mercantiles no produjeran tales distorsiones en la vida humana y de la naturaleza, no habría tampoco ninguna ética del bien común; la ética del mercado sería suficiente. Si las relaciones mercantiles no produjeran estas distorsiones, la vida humana y de la naturaleza estarían aseguradas por simple inercia y no habría que preocuparse de ellas, igual que un ser humano sano no se preocupa del latido de su corazón. La conciencia de que el ser humano es un ser natural, no haría falta. De hecho, cuando los teóricos neoclásicos de la economía hablan de una «tendencia al equilibrio», hablan de una idealización utópica de este tipo.

Por eso, la ética del bien común resulta de la experiencia y no de una derivación apriorística a partir de naturaleza humana alguna. Experimentamos el hecho de que las relaciones mercantiles totalizadas distorsionan la vida humana y, por consiguiente, violan el bien común. La misma experiencia de la distorsión hace aparecer el concepto del bien común, en cuanto se hace presente como resistencia. Pero eso es una experiencia a partir del afectado por las distorsiones que el mercado produce. En cambio, quien no es afectado por estas distorsiones –o quien no siente el hecho de que está afectado– no percibe ninguna necesidad de recurrir a una ética del bien común. (Puede decir: los negocios van bien, ¿por qué hablar de crisis?). No se trata de simples opciones, sino de capacidades de hacer experiencias e, inclusive, de entender experiencias de otros.

Este bien común, en nombre del cual surge la ética del bien común, es histórico. En el grado en el cual cambian las distorsiones que la relación mercantil totalizada produce, cambian también las exigencias del bien común. No se trata de ninguna esencia estática apriorística que sabe de antemano todo, lo que la sociedad tiene que realizar. Eso lo cumple la ética del bien común, tal como surgió en la tradición aristotélico-tomista. Ella deriva un bien común anterior a la sociedad, que expresa leyes naturales vigentes para todos los tiempos y todas las sociedades y que se considera por encima de cualquier ley positiva. El bien común aparece entonces como un saber absoluto por aplicar. En la ética del bien común, como surge hoy, es exactamente al revés. La vida humana, afectada por las distorsiones producidas por el mercado totalizado, no se puede defender sino por exigencias relacionadas con estas distorsiones. Estas exigencias resultan ser el bien común, el cual se desarrolla con el tipo de distorsiones producidas.

Eso es un resultado de la experiencia, no de la deducción a partir de esencias. Sin embargo, se puede deducir ahora al revés. Al experimentar la necesidad de oponer al sistema de mercado un bien común, resulta que el ser humano, como ser natural, es anterior al sistema. Pero esto ahora es una conclusión, no un punto de partida.

De hecho estamos frente a un sistema social con su ética propia, cuyo núcleo es el sistema de mercado con su ética de mercado. La ética de mercado se forma alrededor de los valores del cumplimiento de los contratos y la garantía de la propiedad. Se amplía hacia una ética del sistema social por medio de la competitividad como valor supremo, que por su lado define el proceder en todos los campos de la sociedad como eficiencia. Surge un sistema sumamente dinámico, dentro del cual la competencia determina la relación entre todos los elementos del sistema, todos son reducidos a empresas en relación de competencia. La competencia es una lucha, en la cual se trata de desarrollar la competitividad de uno y obstruir la posibilidad de la competitividad del otro.

Con esta norma fundamental de nuestro actual sistema social, todos los valores de la sociedad son sometidos a un criterio único que puede guiar la decisión entre ellos. El criterio es sintético y abarca también todos los sectores de esta sociedad: puede determinar la cultura, la democracia, las comunicaciones, la organización social y la económica. Al globalizarse, toda la sociedad mundial es sometida a esta norma fundamental que se transforma, vía sometimiento a la competencia, en el mercado mundial–juicio final.

Se trata de una ética funcional correspondiente a la totalización del mercado que hoy está en curso. Esta ética es exigente y es sacrificial. Pasa por encima del perdedor y lo deja perdido. Es la ética de los elegidos por el éxito; el éxito elige a los elegidos y condena a los perdedores. Es la ética de la voluntad al poder.

Se trata de la ética funcional que está implicada en la propia lógica del sistema. No es una ética a la cual recurra el sistema. Una tal visión supondría que haya un sistema sin ética que recurre, *a posteriori,* a alguna ética que le parece funcional. Al contrario, el sistema consiste de normas institucionalizadas, y como sistema es la institucionalización de su propia norma fundamental. No hay distinción posible entre el sistema y sus normas éticas. Hablar de una ética funcional se justifica solamente por que esta ética, al institucionalizarse, adquiere funciones y ejecuta funciones, y a partir de éstas puede ser evaluada. Estas funciones crean consecuencias para el ser humano, a partir de las cuales son evaluadas. Esta evaluación de las consecuencias del sistema social es necesariamente una evaluación de los valores institucionalizados por medio de normas en este sistema.

Así, el mercado tiene como ética funcional normas como el cumplimiento de contratos y el respeto a la propiedad. Estas normas constituyen a la vez el mercado. No puede haber un mercado que posteriormente recurra a tales normas éticas. El mercado no existe si estas normas no están institucionalizadas en él. Pero están institucionalizadas como mercado, y como mercado las vemos cumpliendo ciertas funciones, a partir de

cuyo cumplimiento las podemos evaluar. Una «neutralidad valórica» puede tener apenas el sentido de una exigencia de un juicio objetivo, *sine ira et studio*. Sin embargo, al evaluar el mercado estamos evaluando valores, y los evaluamos en relación a las funciones que cumplen. Se trata de juicios sobre valores, pero sin tales juicios no podría haber ninguna ciencia referente al sistema social y al funcionamiento de los mercados.

Toda institucionalidad –Estado, mercado, matrimonio– consiste en esta institucionalización de valores. Existe como sistema social al derivarse el conjunto de los valores de una norma fundamental institucionalizada en todas ellas. Por eso, del sistema social también se puede hablar como la Ley, o el *Nomos*, de la sociedad. Esta Ley no es el conjunto de todas las leyes, sino una norma fundamental institucional con mayor o menor consistencia en estas leyes. En nombre de la Ley, entonces, se puede interpelar a las leyes. En la antigüedad se hablaba más bien de la Ley o de la *polis*, o inclusive del «mundo», en referencia a este sistema social.

En el contexto de esta ley funcional no aparece ningún bien común, sino apenas lo que se llama el interés general, o el bien público. Son conceptos que solamente expresan de otra manera la lógica del sistema como valor en sí. Se supone entonces que el sistema, al ser afirmado en su lógica, produce el interés general o el bien público. Por tanto, con estas expresiones los valores institucionalizados en el sistema son afirmados como valores, lo que equivale a la afirmación de su inmutabilidad. Esta afirmación, en su consecuencia, implica la negación del bien común.

El sistema actual se dirige por un proyecto que es anunciado como el proyecto de globalización. Más preciso sería hablar de un proyecto de totalización del mercado y de su lógica. Este mercado es enfocado desde el punto de vista de la empresa mundial, y el proyecto es un proyecto de fluidez de los mercados desde la óptica de esta empresa mundial. Esta empresa empuja el proyecto y puede imponerlo en el grado que logra el apoyo de los Estados para su realización. No se trata de un proyecto de totalización de algún mercado ideal. El proyecto,

entonces, parecería completamente incoherente. Es más bien un proyecto de fluidez de los mercados como el ambiente en el cual actúan empresas mundiales. Como tal es coherente. Su realización se hace presente en forma de una lucha en contra de las «distorsiones» o los «interruptores» del mercado. Todo lo que se interponga a la fluidez de los mercados es visto como distorsión.

De esta manera, el proyecto de globalización logra su coherencia. Las funciones del Estado como organizador del desarrollo, su función de garantizar una infraestructura social, y su función de promover un sistema educacional de referencia universal, aparecen ahora como distorsiones del mercado. También las reglamentaciones referentes al uso del medio ambiente aparecen como distorsiones del mercado, así como toda defensa del nivel de vida de la población. Las organizaciones populares, inclusive los sindicatos, son percibidos como distorsiones. El Estado como tal de ningún modo es visto como distorsión del mercado, lo es únicamente en cuanto Estado con funciones de desarrollo económico y social. Para el proyecto de globalización su función de promoción de este proyecto es decisiva. Por consiguiente, el desmantelamiento del Estado, del que se habla tanto, es una reestructuración del Estado en función de la promoción del proyecto de globalización, e inclusive de subvención financiera de su empuje. Pero ahora se trata de subvenciones de cantidades inauditas hacia las empresas mundiales, a las cuales normalmente se da el nombre de «incentivos». De este Estado se habla como «Estado mínimo», aunque sea un Estado máximo.

De esta forma resulta que el conjunto de las condiciones de posibilidad de la vida humana aparece como una distorsión del mercado. Las mismas exigencias del circuito natural de la vida humana –el metabolismo entre el ser humano como ser natural y de la naturaleza circundante en la cual esta vida humana se desarrolla– son consideradas distorsiones del mercado. El mercado se transforma en una gran máquina aplanadora de las condiciones de posibilidad de la vida humana y, por tanto, de las condiciones de reproducción de ella. El sistema llega a ser un gran dinosaurio que puede destruir, pero

no puede sobrevivir. Tiene la tierra como su *Jurassic Park,* y no hay ningún helicóptero para que los amenazados se puedan escapar.

Esta totalización del mercado implica no sólo el «imperialismo de los economistas», del cual habla Gordon Tullock[6]. Implica un imperialismo de la economía globalizada respecto a todas las dimensiones de la vida humana, transformando la totalización del mercado en totalización de todo el sistema social por el mercado. Todo el sistema se enfrenta ahora a las condiciones de posibilidad de la vida humana como una simple «distorsión», como interruptor de su fluidez. El sistema es ahora un sistema perfectamente autorreferencial, incapaz de realizar lo que Maturana llama la *autopoesis,* que implica un acoplamiento estructural con el medio, que este sistema que nos domina, rechaza en nombre de su eficiencia. El dinosaurio marcha adelante y celebra todavía su propia muerte como un logro de su eficiencia. Corta la rama sobre la cual está sentado y se enorgullece de la velocidad con la cual consigue su fin.

Pero lo que, desde el punto de vista de la fluidez de los mercados, para la empresa mundial es distorsión del mercado, desde el punto de vista de la lógica de la vida humana y de la naturaleza entera implica sus condiciones de posibilidad de la vida. No toda distorsión del mercado es necesariamente una condición de posibilidad de la vida humana. Además, la destrucción de las condiciones de posibilidad de la vida humana no es necesariamente un proyecto intencional. No obstante, al rechazar el sistema integrar estas condiciones de posibilidad de la vida humana como su última instancia, las destruye aunque no lo quiera.

Este es el punto de partida de una ética del bien común, hoy. Descubre que las condiciones de posibilidad de la vida humana resultan ser distorsiones del mercado, cuando se las enfrenta en nombre de la lógica totalizante del mercado. Descubre, por tanto, que el mercado, al totalizarse, se transforma

---

6 Tullock, Gordon. «Economic Imperialism», en Buchanan, James M.-Tollison, Robert D. (eds.). *Theory of Public Choice. Political Applications of Economics.* University of Michigan Press, Ann Arbor, 1972.

por su parte precisamente en una distorsión de la vida humana y de sus condiciones de posibilidad. Resulta entonces una situación conflictiva entre el proyecto de globalización y el bien común, como concepto ético que expresa la necesidad de asegurar las condiciones de posibilidad de la vida humana. Resulta que los propios derechos humanos son distorsiones del mercado desde el punto de vista de la lógica del mercado.

Esta es la trampa mortal de las relaciones mercantiles. Son inevitables como condición del ordenamiento de la actividad económica en un mundo complejo como el de hoy. Sin ellas no es posible asegurar la vida humana. Sin embargo, al totalizarlas, destruyen esta misma vida humana para cuyo sustento son inevitables. No son «buenas». Son inevitables. Se trata de la trampa mortal implícita a toda institucionalidad. La misma trampa la encontramos en el Estado. Es inevitable para asegurar la vida humana. Sin embargo, su totalización destruye esta misma vida humana. Igual cosa ocurre con el matrimonio, para mencionar la trinidad institucional del anarquismo: Estado, mercado, matrimonio. Aquí se esconde el maniqueísmo de la modernidad occidental. Lo inevitable es considerado lo bueno, por ende es necesario, y lo bueno y necesario es considerado lo que hace falta totalizar. Y cuando no se lo considera lo bueno, se lo declara evitable, para abolirlo. No se concibe la quiebra de la *conditio humana*. La institucionalidad es transformada en *societas perfecta,* desembocando esta *societas perfecta* en sociedad totalitaria. Al descubrir la totalización del Estado como totalitarismo, no se concibe una posición más allá de todas las totalizaciones, sino que se busca por otra institucionalidad cuya totalización, por fin, sea la buena totalización, el totalitarismo que realiza la libertad. Así se pasó del Estado al mercado. Si la totalización del Estado llevó al totalitarismo, hay que totalizar el mercado para que no haya totalitarismo. Este antitotalitarismo total nos ha llevado al actual totalitarismo del mercado.

Esto recuerda la teología paulina de la crítica de la ley. Pablo descubre en su tiempo la trampa mortal de la ley, que hoy aparece como trampa mortal de la institucionalidad. Él concibe una ley de Dios, dada para la vida y sin la cual no se puede

vivir. Por eso, inclusive la autoridad viene de Dios. Pero a la vez descubre que si se busca la salvación en el cumplimiento de la ley, la misma ley, dada para la vida –e inclusive, en la terminología paulina, siendo ley de Dios–, se transforma en vehículo de la muerte. Pablo hace esta experiencia sobre todo con la ley romana de su tiempo, aunque incluye en su crítica la ley mosaica. La trampa mortal de la ley se encuentra en toda ley. Por eso Pablo habla de la «maldición» que pesa sobre toda ley. Hoy volvemos a hacer esta misma experiencia. La maldición que pesa sobre la ley, es precisamente la trampa de la ley y, en consecuencia, de toda institucionalidad.

De esto surge la ética del bien común. Se trata de una ética que, en la metodología actual de las ciencias empíricas, no tiene lugar. Esta ética del bien común es una ética necesaria, no es opcional. El concepto común de la ética hoy considera a toda ética como opcional, inclusive como cuestión de gustos. Si no se tiene ninguna ética, se cree poder vivir sin ética. No obstante, aparece aquí una ética sin la cual no es posible vivir. Si no se la realiza por lo menos en un grado suficiente, el sistema, como dinosaurio que es, lo devora todo y al final se devora a sí mismo. Por ser una ética necesaria, no opcional, merece el nombre de ética del bien común[7]. Sin embargo, ella también contiene una opción, que es una opción necesaria. La institucionalidad es inevitable. Necesaria es únicamente la vida humana con sus condiciones de posibilidad, que incluyen la naturaleza externa

---

[7] En la tradición del pensamiento burgués, ya Adam Smith destaca este carácter opcional de toda ética frente al mercado: «...la benevolencia... es el ornamento que embellece, no el fundamento que soporta el edificio... la justicia, por el contrario, es el principal pilar que mantiene en pie todo el edificio. Si éste es removido, la inmensa fábrica de la sociedad humana... debe en un momento desmoronarse en átomos» (*TMS,* pág. 86. Debo esta cita a Germán Gutiérrez, investigador del DEI). Cuando Adam Smith habla de justicia, se refiere exclusivamente a la afirmación del sistema. Es la ley. La ética es ornamento. Sin embargo, un sistema que logra destituir de manera definitiva cualquier ética de bien común como ética necesaria, se derrumba igual que ocurre en el caso de un colapso del sistema. Esta, además, es nuestra vivencia hoy. El sistema está colapsando precisamente porque ha ganado de forma tan estrepitosa.
Adam Smith ni sospecha la posibilidad de una ética necesaria del bien común, sustituyéndola por una ética nítidamente sistémica y funcional de la ley burguesa. Esta es su ética del interés general. Por consiguiente, no se debe confundir el interés general de las teorías económicas burguesas con el bien común, como se plantea en la actualidad.

al ser humano. La institucionalidad es inevitable, porque es una condición indirecta de la posibilidad de esta vida humana. Es necesaria solamente en el grado en el cual la vida humana la necesite.

Esta ética del bien común surge en conflicto con el sistema, porque no es derivable de ningún cálculo de utilidad (interés propio). El bien común se destruye en el grado en el que toda acción humana es sometida a un cálculo de utilidad. La violación del bien común es el resultado de esta generalización del cálculo de utilidad. Por eso el bien común tampoco se puede expresar como un cálculo de interés propio a largo plazo. El bien común interpela al mismo cálculo de interés propio. Va más allá del cálculo y lo limita. El cálculo a largo plazo desemboca necesariamente en un cálculo del límite de lo aguantable. No obstante, como sólo se puede saber el límite después de haberlo pasado, produce el problema que quiere evitar. Por eso esta ética del bien común surge en una relación de conflicto con el sistema, que se constituye por medio del cálculo de interés propio, pero a la vez tiene que ser una ética de equilibrio y no de eliminación del otro polo del conflicto. Sería fatal enfocar esta ética bajo el punto de vista de la abolición del sistema y, por ende, de la abolición del mercado y del dinero. Tiene que ser una ética de la resistencia, la interpelación y la intervención[8]. Si las relaciones mercantiles se derrumbaran, ella tendría que correr para reestablecerlas, porque únicamente se puede interpelar relaciones mercantiles que de alguna manera también funcionan. Esto mismo vale al revés. Si no existe esta resistencia e intervención, la interpelación práctica del sistema no tendrá lugar y éste estará por caer. Se desmoronará por su propia lógica. En la actualidad el sistema está logrando paralizar todas las resistencias. Justo por eso se transforma en un peligro para la vida humana y para sí mismo. El sistema pierde las antenas que le podrían permitir ubicarse en su ambiente. Por tanto lo destruye, para después destruirse a sí mismo.

---

[8] He desarrollado este argumento en Hinkelammert, Franz. *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Buenos Aires, Editorial Universidad Católica de Chile-Paidós, 1970.

Por eso hace falta una ética de equilibrio y de mediación, que tiene que preocuparse igualmente por la existencia de los polos entre los que hay que mediar. La vida humana se asegura por los dos polos, aunque aparezca el conflicto por el cual se necesita controlar y guiar el polo de la institucionalidad, que tiene una función subsidiaria. El Mal de esta ética, por consiguiente, no puede ser el otro polo del conflicto, sino la falta de mediación entre estos polos que tiene como su norte la reproducción continua de las condiciones de posibilidad de la vida humana. Y la peor falta de mediación aparece cuando uno de los polos es eliminado. La ética del bien común es algo así como un juicio final sobre la historia, que actúa en el interior de la realidad misma. La inmanencia es el lugar de la trascendencia. La ética del bien común opera a partir del interior de la realidad; no es una ética exterior derivada de ninguna esencia humana o de algún extraño Sinaí, para ser aplicada a la realidad posteriormente.

Sin embargo introduce valores. Valores a los cuales tiene que ser sometido cualquier cálculo de utilidad (o de interés propio). Son valores del bien común cuya validez se constituye antes de cualquier cálculo, y que desembocan en un conflicto con el cálculo de utilidad y sus resultados. Son los valores del respeto al ser humano, a su vida en todas sus dimensiones, y del respeto a la vida de la naturaleza. Son valores del reconocimiento mutuo entre seres humanos, incluyendo en este reconocimiento el ser natural de todo ser humano y el reconocimiento de parte de los seres humanos hacia la naturaleza externa a ellos. No se justifican por ventajas calculables en términos de la utilidad o del interés propio. No obstante son la base de la vida humana, sin la cual ésta se destruye en el sentido más elemental de la palabra.

Estos valores interpelan al sistema, y en su nombre se requiere ejercer resistencia para transformarlo e intervenirlo[9].

---

9 El sub-comandante Marcos, «La 4e guerre mondiale a commencé», en *Le Monde Diplomatique,* Agosto 1997, pág. 5, presenta el siguiente texto referente a la resistencia: «Para comenzar, te pido jamás confundir la resistencia con la oposición política. La oposición no se opone al poder, y su forma más aguda es la de un partido de oposición; mientras que la resistencia, por definición, no puede ser un partido: ella no está hecha para gobernar, sino... para resistir» (Tomás Segovia, *Alegatorio,* México, 1996).

Sin esta interpelación del sistema, y sin contrarrestar la trampa de la institucionalidad involucrada en él, estos valores no serían sino un moralismo más. El bien común es este proceso en el cual los valores del bien común son enfrentados al sistema para interpelarlo, transformarlo e intervenirlo. De ninguna manera debe ser entendido como un cuerpo de «leyes naturales» enfrentado a las leyes positivas. Es interpelación, no receta. Por eso tampoco debe intentar ofrecer instituciones naturales o de ley natural. Parte del sistema social existente para transformarlo hacia los valores de bien común, en relación a los cuales todo sistema es subsidiario. Pero los valores de bien común no son leyes o normas, son criterios sobre leyes y normas. En consecuencia, su fuerza es la resistencia.

Constituyen la realidad misma: el asesinato resulta ser un suicidio. Recién en el contexto de esta realidad, y en subsidiaridad hacia ella, puede tener lugar el cálculo.

5. La cuestión del antropocentrismo

El asesinato es un suicidio. Quien dice eso, afirma el antropocentrismo. Pone al ser humano en el centro de nuestro mundo. Afirma su responsabilidad. La afirma, no la crea. El ser humano es responsable del mundo. Lo es aunque lo niegue. Es la corona de la creación, y él escoge si será una corona de espinas o una corona de flores. Pero no se puede retirar de esta posición central.

El asesinato es un suicidio. El rostro del otro implora: no me mates. Al no hacerlo, no se salva solamente al otro; uno también se salva a sí mismo. Y el otro es también la naturaleza. Al no matarla, yo me salvo del suicidio. Me afirmo a mí mismo tanto como afirmo al otro.

Esa es la responsabilidad de la cual nadie se puede apartar. No se trata de una renuncia al antropocentrismo. No hay otra salida que humanizar la naturaleza. Y tampoco se puede salvar a la naturaleza sacrificando a la humanidad. La lucha por sacrificar a ésta es igualmente destructora. La humanidad no puede hacer abstracción de sí misma, porque entonces tiene también que hacer abstracción

de sí misma como ser pensante. Y si lo hace, tampoco puede pensar su autosacrificio en pos de la naturaleza. El ser humano no puede pensar sino a partir de sí mismo. El que quiere pensar la naturaleza sin ser humano debe –como ya afirmó Marx– hacer abstracción de sí mismo como ser pensante, porque es parte de la humanidad de la que hace abstracción. Eso significa que el suicida no puede pensar su suicidio, porque al pensarlo se tiene que pensar existente a sí mismo como ser pensante. Pero eso sólo lo puede hacer como ser vivo.

El llamado antropocentrismo occidental no es antropocentrismo sino individuocentrismo, y por eso mismo mercadocentrismo y capital centrismo. Renuncia a poner al ser humano en el centro, para entregar el mundo a la autodestrucción por medio de la acción medio-fin totalizada y, por tanto, del cálculo de utilidad. Escoge el suicidio para poder asesinar.

El asesinato es un suicidio. Si eso es cierto, el no asesinar es útil. Sin embargo, no es útil en el sentido de cualquier cálculo de utilidad. Porque el cálculo de utilidad presupone que el asesinato es un medio racional para salvarse del asesino. Quien logra asesinar al otro salva su vida. Quien totaliza el cálculo de utilidad, se entrega a la voluntad de poder y calcula su utilidad como poder. Hace abstracción del hecho de que el asesinato es un suicidio. Por consiguiente, reniega de la globalización creciente del mundo real y totaliza esta abstracción. Por eso no puede siquiera ver la utilidad que tiene establecer los límites del cálculo de utilidad.

Que el asesinato es un suicidio, no es una revelación del mundo actual. Tiene una larga tradición ética. Sólo que en el mundo actual adquiere un carácter empírico de peso que antes no tenía. Ya la tradición judía sostenía que los pecados de los padres persiguen a los hijos hasta futuras generaciones. Con la globalización real del mundo podemos seguir los pasos de los pecados de los padres. Todo se hace más empírico y los plazos se hacen más cortos.

Luego, toda ética tradicional es una ética de lo útil confrontada al cálculo de utilidad. Es útil conservar la paz. Es útil no explotar al otro. Es útil reconocer a la naturaleza en su

derecho propio de vivir. Todo eso es bien común, y por ende útil. Pero es al mismo tiempo una exigencia ética. Porque el cálculo de utilidad va a la guerra, calcula la explotación del otro, calcula la utilidad de destruir la naturaleza. Al ser totalizado, destruye no sólo la ética, sino también el bien común y la utilidad que tiene la limitación del cálculo de utilidad. Eso implica la imposibilidad del cálculo de esta utilidad. El intento de calcular de nuevo esta limitación del cálculo de utilidad no lleva sino a actitudes que quieren poner a prueba el bien común, para saber hasta qué límite calculado se lo puede violar. Como este límite jamás puede ser conocido *ex ante,* lleva justo a la totalización del cálculo de utilidad en otros términos: para conocer el límite *ex post,* cuando ya no hay retorno.

Por esta razón, esta utilidad del bien común es ética. Afirma lo útil más allá del cálculo de utilidad, y muchas veces en contra de él.

Esta ética es una ética de la responsabilidad. Si bien en un sentido contrario a los conceptos de Max Weber, quien creó un vocabulario de la perdición *(des Unheils).* Él se muestra como un maestro del *newspeech.* Todo lo que defiende la utilidad del bien común, es declarado por Weber ética de la convicción *(Gesinnungsethik)* y, por tanto, ética de la irresponsabilidad. La trata como una ética que realiza «valores de por sí», sin responsabilidad alguna. En consecuencia, Weber es quien primero declara el bien común un asunto de utopistas y terroristas, seguido por Popper aunque en términos más extremistas. Con ello, Weber declara ética de la responsabilidad a la totalización de la acción medio-fin, a esa irracionalidad de la marcha de los Nibelungos. Para Weber se trató en especial de la paz y de la negativa a la explotación del ser humano. Algo que evidentemente es un problema de responsabilidad –paz y convivencia humana sin explotación–, él lo transformó en irracionalidad e irresponsabilidad. Como eso determinó nuestro diccionario, no podemos siquiera usar la expresión «ética de la responsabilidad» sin el constante peligro de malentendidos y ambigüedades.

Weber vio muy bien que una ética sin utilidad es inútil. Y el cálculo de utilidad está en contradicción con la ética. Al

totalizar este cálculo de utilidad, declara inútil toda ética. En consecuencia, le puede dar un alto valor «de por sí» al advertir contra su aplicación, que sería irresponsable. De esta manera la transforma en un *requiem aeternam deo.*

La respuesta ahora, no es declarar la irracionalidad de la racionalidad medio-fin. De lo que se trata es de percibir por fin la irracionalidad de lo racionalizado por medio de la totalización de la racionalidad medio-fin, para asignarle a esta racionalidad un lugar circunscrito por la responsabilidad por el bien común y su utilidad, que es la utilidad de la paz, de la convivencia humana y del reconocimiento de la naturaleza. Una utilidad que escapa al cálculo de la utilidad, siendo el fundamento de su posibilidad.

6. Reflexiones sobre el anticomunismo

Según se dice, Thomas Mann sostenía que la mayor imbecilidad del siglo XX es el anticomunismo. El anticomunismo transforma todos aquellos valores que Max Weber había denunciado como una «ética de la convicción» que amenaza a la responsabilidad, en valores del comunismo. En nombre de la lucha contra el comunismo los destierra de nuestra sociedad. De esta forma, se hace imposible su reivindicación. En efecto, el anticomunismo nos hizo perder la libertad.

La escena central del drama *Galileo Galilei* de Bertolt Brecht, consiste en el interrogatorio en el cual los inquisidores enfrentan a Galileo. Lo hacen en nombre de Aristóteles, que es su fuente de verdad. Concluyen, por consiguiente, que Galileo está equivocado. Este les pide que vean por el telescopio para conocer lo que ocurría con las lunas del planeta Júpiter. Los inquisidores se niegan a mirar, aduciendo que jamás podría verse algo que no estuviera dicho ya en la física de Aristóteles. De este modo se desautoriza la realidad en nombre de una verdad preconcebida.

El anticomunismo crea una situación como ésta, no obstante lo hace de una manera invertida. De ahí que no tenga una única máxima autoridad de la verdad. En vez de eso, tiene una

máxima autoridad de la falsedad. Esta autoridad máxima del anticomunismo no es Aristóteles, sino Marx. Para probar que alguna tesis es falsa, es suficiente comprobar que ya Marx la compartió. Esto paraliza cualquier ciencia crítica. Pero dado que una ciencia deja de serlo si no es crítica, paraliza la ciencia misma. Las autoridades máximas dominan para decirnos dónde no debemos ir. En el mundo preburgués nos decían dónde ir. En el mundo burgués ordenan dónde no ir. Y el dónde, hacia donde no se debe ir, es cualquier alternativa a la desastrosa sociedad que estamos viviendo. Se habla en nombre de muertos declarados, y resulta que estos muertos ordenan.

Esta es la razón por la que el anticomunismo sea la mayor imbecilidad del siglo XX. Todas las discusiones se empobrecen, pues el control social es férreo alrededor de esta máxima autoridad invertida. Los consensos artificialmente impuestos hacen que la referencia a esta máxima autoridad sea suficiente para volcar las convicciones de tal manera de no ir donde no se debe ir.

Y los inquisidores que imponen ahora la autoridad máxima de Marx, también se niegan a mirar la realidad. No usan sus ojos naturales ni los telescopios. Inclusive prohíben su uso. En los principios máximos de sus teorías del mercado está la verdad, y la referencia negativa a Marx guía los pasos para no alejarse jamás del camino correcto de los principios. La realidad se desvaneció, y no es de sorprenderse que sea destruida a pasos de gigante.

Hoy, es necesario reclamar libertad contra la imbecilidad del anticomunismo. Libertad para poder discutir sobre un futuro más allá del capitalismo que amenaza nuestro futuro. Sin embargo Marx es la no-persona de nuestra sociedad, y como tal la máxima autoridad para indicar los caminos por lo cuales no orientarse. De esta forma, es la máxima autoridad del socialismo histórico e igualmente la máxima autoridad del capitalismo salvaje actual. Sólo es posible deshacernos de este tipo de autoridades, reconociendo a Marx como uno de los más importantes pensadores de nuestro tiempo. Sin ese reconocimiento, se lo transforma en una autoridad ciega. Se necesita una referencia

de respeto y no de autoridad, ni directa ni invertida. De otra manera, estamos en las redes de un fantasma y jamás alcanzamos ni libertad ni realidad. Y el grado en el cual se requiere ir más allá del marxismo para poder ir más allá del capitalismo, se tiene que decidir en una discusión libre, no por órdenes de nuevos inquisidores que reclaman la verdad más allá de cualquier razón.

Esta es la libertad que nos hace falta.

La teología de la liberación en el contexto económico-social de América Latina: Economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado

En las páginas que siguen, quiero dar un enfoque de la teología de liberación correspondiente a lo que yo he vivido y experimentado como participante en su desarrollo. No pretendo dar una historia de ella. Eso llevaría a un análisis mucho más diversificado y, posiblemente, más imparcial, de lo que yo puedo ofrecer. Más bien trato de presentar, lo que ha sido la preocupación mía y de otros compañeros –compañeros con los cuales he trabajado desde 1976 en el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) en y desde San José, Costa Rica– que nos llevó a sentirnos parte de esta corriente de pensamiento en la América Latina de hoy. Se trata precisamente de la tesis de que cualquier teología de liberación tiene que desarrollarse en la discusión teórica de la relación de economía y teología. Por tanto, el enfoque dado en lo que sigue parte de esta problemática.

La teología de liberación como teología concreta

La teología de liberación es teología concreta, teología histórica. Por eso, es adecuado preguntar sobre el contexto histórico de esta teología. Su desarrollo se puede observar en el período histórico de las últimas tres décadas, de una historia muy convulsionada de América Latina. Por consiguiente, nos vamos a encontrar con una teología de liberación, que reflexiona, refleja y reelabora esta historia, de la cual conscientemente forma parte.

Como tal teología concreta, la teología de la liberación se inserta en la sociedad de América Latina. Comunidades de base, movimientos populares e inclusive partidos políticos son lugares claves, a partir de los cuales se desarrolla esta teología. Al insertarse en la historia concreta de América Latina, se ubica en lugares concretos de esta historia. No habla solamente en estos lugares concretos, sino reflexiona la situación histórica a partir de allí, para desarrollarse como teología. Por eso, sus análisis están estrechamente vinculados con las teorías de las ciencias sociales. No pueden deducir su análisis concreto de sus posiciones teológicas, pero a la vez sus posiciones teológicas no pueden ser independientes del resultado de sus análisis concretos.

Sin embargo, la teología de liberación no es una ciencia social, sino que es teología. En relación a sus análisis concretos de la situación histórica, esta teología se desarrolla como una dimensión teológica de esta situación histórica. Como tal está expuesta al riesgo de equivocarse. No tiene verdades absolutas especificadas a priori. En términos muchas veces utilizados por estos teólogos, se trata de la única ortodoxia cristiana posible, que es ortopraxis. El propio cristianismo nació como ortopraxis y no como un sistema cerrado de afirmaciones dogmáticas vacías. Encontrar la praxis adecuada a la situación, es su problema. Por eso, está en un desarrollo continuo en la medida que cambian los problemas y se adquieren conocimientos nuevos, para enfrentarlos. Es teología viva.

Sin embargo, una teología puede ser pronunciada como tal, ya antes de entrar en el análisis concreto y en la «ortopraxis» correspondiente. Como teología, antecede a la praxis. Pero, al anteceder a la praxis, es un conjunto de creencias vacías. La existencia de Dios, su carácter trinitario, la redención, etc., al ser profesados como actos de fe independiente de su inserción histórica y concreta, no son más que abstracciones vacías, que componen una dogmática sin contenido. El problema de la teología de liberación no es negarlas, sino preguntar por el significado que tienen. Por tanto, su pregunta no es: «¿Existe Dios?», sino «¿dónde está presente?» y ¿cómo actúa?». El

punto de partida de la teología de liberación es por tanto la pregunta por el lugar concreto e histórico, en el cual Dios se revela.

La teología de la liberación nace de la respuesta que ella da a esta pregunta. Esta respuesta de la teología de liberación se da por medio de lo que estos teólogos llaman la «opción por el pobre». Esta opción por el pobre es opción de Dios, pero igualmente opción de los seres humanos, en cuanto se quieran liberar. Liberación, por tanto, es liberación del pobre. No como acto de los otros que tengan el deber de liberar al pobre, visto este como objeto. Sin reconocimiento mutuo entre sujetos, en el cual la pobreza resulta ser la negación real de este reconocimiento, no hay opción por el pobre. Los sujetos humanos no pueden reconocerse mutuamente, sin que se reconozcan como seres corporales y naturales necesitados. La pobreza es negación viviente de este reconocimiento. Pero, desde el punto de vista de los teólogos de liberación, el ser humano no puede liberarse para ser libre, sin este reconocimiento mutuo entre sujetos. Así, el pobre como sujeto, que se encuentra en esta relación de reconocimiento, es el lugar en el cual se decide si este reconocimiento se hace efectivo o no. Por tanto, el otro lado del reconocimiento mutuo de los sujetos humanos como seres naturales necesitados es la opción por el pobre[1].

Entonces, en el pobre se hace presente la ausencia de este reconocimiento mutuo entre seres humanos. Pero, según la teología de liberación, Dios está dónde este reconocimiento ocurre. El hecho de que no haya ocurrido, demuestra una relación humana abandonada por Dios. La existencia del pobre

---

[1] La filosofía de Lévinas es una de las fuentes de este pensamiento. Ver: Lévinas, Emmanuel: *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la Exterioridad.* Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977. Lévinas, Emmanuel: *De otro modo de ser, o más allá de la esencia.* Edición Sígueme, Salamanca 1987.

En un libro posterior Lévinas resume acertadamente esta posición, hablando del amor al prójimo:

«¿Qué significa 'como a ti mismo'? Buber y Rosenzweig tuvieron aquí los mayores problemas con la traducción. Dijeron: 'como a tí mismo' ¿no significa eso, que uno ama más a sí mismo? En lugar de la traducción mencionada por Ustedes, ellos tradujeron: 'ama a tu prójimo, él es como tú'. Pero si uno ya está de acuerdo en separar la última palabra del verso hebraico 'kamokha' del principio del verso, se puede leer todo también de otra manera: 'Ama a tu prójimo; esta obra es como tú mismo'; 'ama a tu prójimo; tú mismo eres él'; 'este amor al prójimo es lo que tú mismo eres'». Lévinas, Emmanuel: *De Dieu qui vient a l'idée.* Paris, 1986. p.144.

atestigua la existencia de una sociedad sin Dios, crea explícitamente en Dios o no. Esta ausencia de Dios, sin embargo, está presente allí, donde grita. La ausencia de Dios está presente en el pobre. El pobre es presencia del Dios ausente. Se trata visiblemente de un caso de la teología negativa, en la cual la presencia de Dios –una presencia efectiva– está dada por ausencia, una ausencia que grita, y por la necesidad. Viviendo la ausencia de Dios, se percibe su presencia al obrar su voluntad. Por tanto, una presencia de Dios que niege la opción por el pobre, no puede haber, aunque esta opción puede ser que esté solamente implícita. Pero, como tal, tiene que estar.

Por tanto, la presencia de Dios no está en algún ser, sino en una relación social entre seres humanos. Al ser reconocimiento mutuo entre sujetos que no excluyen a nadie, Dios está presente y su ausencia se supera. Pero se vuelve a perder, en cuanto este reconocimiento se pierde.

La teología de liberación nace como teología concreta a partir de esta reflexión, aunque ésta tenga muy distintas expresiones en diferentes teólogos. Tiene así un lugar, a partir del cual puede interpretar la realidad histórica. Es un lugar que se puede mostrar con el dedo. Puede protestar por el abandono de Dios y por su ausencia, puede reclamar asumir la responsabilidad por esta ausencia y puede llamar al reconocimiento de Dios, a transformarlo en Dios presente. La Presencia de Dios deja de ser una emoción interior, si no se transforma en praxis (ortopraxis). Tiene criterios en la realidad misma. La presencia de Dios está en que no haya pobres. La presencia de Dios se obra. Por tanto, lo contrario de la pobreza no es abundancia de cosas, sino plenitud de la vida, que se constituye a partir del reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados.

En este sentido, la teología de liberación es ortopraxis. Dios no dice lo que hay que hacer. Su voluntad es liberar al pobre, pero el camino de la liberación hay que buscarlo. Depende del análisis de la realidad, lo que resulta ser la voluntad de Dios. Por tanto no se puede saber la voluntad de Dios, sino por un análisis de la realidad, que jamás puede prescindir de las ciencias sociales. Y los resultados de las ciencias sociales

inciden directamente en lo que para la ortopraxis de la teología de liberación es la voluntad de Dios.

La teología de la «ortodoxia» es diferente. Ella se queda en las afirmaciones dogmáticas, sin buscarles un lugar concreto e histórico. Por eso es tan fácil para ella ponerse de lado de la dominación. La dominación siempre es abstracta, reclama validez independiente de las situaciones concretas e históricas. Sin embargo, llama la atención que en la disputa entre teología de liberación y la «ortodoxia» teológica cerrada apenas hay discusiones sobre el conjunto dogmático. Esta «ortodoxia» lo afirma, y la teología de la liberación lo afirma también. En este sentido no hay conflicto religioso. Esta situación es completamente diferente de los conflictos religiosos de la Edad Media europea. En aquel tiempo, los conflictos giraban alrededor de los contenidos del conjunto dogmático. El cisma entre iglesia occidental y oriental se desata por la fórmula trinitaria, es decir, si el Espíritu Santo emana de Dios Padre y de Dios Hijo, o solamente de Dios Padre. Frente a los Cátaros se trataba de la pregunta por la resurrección del cuerpo. También en la Reforma el conflicto era predominantemente de este tipo, por ejemplo por la interpretación de la Eucaristía y del significado del cielo de los Santos.

Economía y teología en los inicios de la teología de liberación.

Cuando a finales de los años sesenta aparece el conflicto por la teología de liberación, la razón visible apenas tiene que ver con discrepancias en cuanto a este conjunto dogmático. La discusión correspondiente, por tanto, no es de contenidos teológicos en sentido formal, sino del significado concreto de estos contenidos. Pero, dado que la teología oficial, que se proclama ortodoxa, es exclusivamente dogmática, esta discusión enfrenta esta posición ortodoxa, que reduce el contenido teológico al pronunciamiento de verdades eternas vacías y la posición de los teólogos de la liberación, que defienden la concretización histórica de esta misma fe. Por tanto, el uso de las ciencias sociales en la teología de liberación llega a tener un papel clave en este conflicto.

Este conflicto sale por primera vez a la luz pública en el tiempo del gobierno de la Unidad Popular en Chile entre 1970-1973. La teología de la liberación había surgido en los años anteriores, en especial en la segunda mitad de la década de los sesenta. No surgió primariamente en el ambiente académico, sino más bien desde la actividad pastoral de las iglesias. Entonces, eran sobre todo sacerdotes y pastores que trabajaban en los ambientes populares de los países de América Latina. Sus primeras publicaciones aparecen más bien a nivel de manuscritos mimeografiados, que se distribuyen en encuentros o por correo. A finales de la década de los 60 aparecen los primeros libros (Assmann, Gutiérrez, Miguez Bonino, Juan Luis Segundo). Pronto estos pensamientos influyen también en los seminarios y en las facultades de teología y crean una corriente de opinión en América Latina, que se expresa con más intensidad en Chile después de la victoria electoral de la Unidad Popular en 1970.

Desde sus comienzos, esta teología de la liberación surge muy vinculada con los movimientos populares de los años 60. Estos movimientos experimentan en este tiempo un gran auge. En Chile estos movimientos buscan su expresión política tanto en los partidos de la Unidad Popular como en el partido democratacristiano. Son movimientos que buscan una integración económica y social de los grupos populares. Este problema se sintió cada vez más, sobre todo a partir de dos tendencias que se perfilaban durante la década de los 60. Una era la situación de marginalidad, que se hacía sentir sobre todo en los centros urbanos con sus barrios de miseria, pero también en el campo con los campesinos sin tierra y los minifundistas. La otra era la tendencia al estancamiento del empleo. Aunque seguía habiendo una muchas veces muy fuerte expansión de la producción industrial, ésta se originaba sobre todo en aumentos de la productividad del trabajo y, por tanto, no implicaba aumentos del empleo. Por tanto, la propia situación de marginalidad llegó a tener el carácter de exclusión estructural y no de un fenómeno de simple transición.

A partir de esta problemática se explica el hecho de que los movimientos populares empujaron hacia cambios de la

propia estructura económica y social. Durante la década de los 60 muchos de los movimientos populares esperaban todavía una posible solución dentro de un capitalismo de reformas, como lo propiciaba la democracia cristiana chilena. Sin embargo, especialmente después de 1968, los movimientos populares se orientaron hacia la Unidad Popular. Ocurre la división de la Democracia Cristiana en Chile, después de la cual una parte de ella pasa a apoyar a la misma Unidad Popular.

A estos cambios de la orientación política de los movimientos populares correspondía una experiencia profunda. Se hizo más visible que efectivamente no había ninguna posibilidad de un desarrollo con integración económica y social dentro de la lógica de las estructuras capitalistas dadas. Se hablaba primero de la necesidad de un desarrollo no-capitalista, después más bien de un desarrollo socialista. Teóricamente se pensaba esta situación por la teoría de la dependencia.

La mayoría de los teólogos de liberación compartían esta experiencia de la incapacidad de las estructuras capitalistas con su lógica propia, para crear una sociedad capaz de solucionar los problemas económicos y sociales de los grupos populares. Igualmente, compartían también la tendencia de interpretar que un desarrollo integral no podía efectuarse sino con un cambio profundo de las estructuras capitalistas mismas. Se formó, por tanto, una organización, de alcance latinoamericano, que representaba a muchos de los teólogos de liberación, con el nombre de «Cristianos por el Socialismo», que tuvo su primer importante encuentro en Santiago de Chile en marzo de 1972. Era de carácter ecuménico y en ella se organizaron teólogos de liberación tanto católicos como protestantes.

Esta crítica del capitalismo y la búsqueda de una alternativa por la transformación de las estructuras capitalistas mismas, llevó a la naciente teología de la liberación al conflicto tanto con la teología oficial como, en Chile precisamente, con la iglesia católica. Esta iglesia había sido una aliada estrecha de la democracia cristiana de los años 60. Al girar la democracia cristiana hacia posiciones antisocialistas y anticomunistas, la iglesia tomó el mismo rumbo.

Sin embargo, era muy difícil refutar la experiencia de los teólogos de liberación y la teoría de la dependencia, por medio de la cual la interpretaron. Además hoy, después de 30 años de experiencia con el capitalismo en América Latina, podemos ver que esta interpretación del capitalismo latinoamericano de parte de los teólogos de liberación –y de aquellas tesis de la teoría de la dependencia, en las cuales se apoyaron– se ha confirmado completamente, aunque hoy resulte más difícil concebir las alternativas de lo que parecía hace treinta años. Efectivamente, al llevar el capitalismo latinoamericano su lógica al extremo, se ha profundizado la marginalización de la población y se la ha transformado en una exclusión sin destino.

Por eso, la teología oficial y la iglesia católica de Chile querían el conflicto, pero no tenían argumentos. Por un lado, no había mayores discrepancias a nivel del conjunto dogmático de la fe y por el otro, la crítica del capitalismo de parte de los teólogos, por lo menos en su línea gruesa, no era refutable. Por lo tanto, no entraron en ninguna discusión ni usaron argumentos racionales, sino que se dedicaron a denunciarla.

La denuncia a la teología de liberación

Una teología institucionalizada, que actúa en nombre de un conjunto dogmático con pretensión de verdad eterna, no puede concretizarse históricamente. Por tanto, para enfrentar a la teología de liberación, no la puede desmantelar sino declarando irrelevante e inclusive perversa la manera por la cual esta teología se concretiza. No puede entrar en la discusión por la concretización, porque en este caso tendría que aceptar que la teología es y tiene que ser teología concreta e histórica.

La denuncia queda como la salida de esta ortodoxia cerrada. Y como los teólogos de liberación muchas veces recurren a la teoría marxista, para pensar teóricamente su experiencia vivida, se denuncia a la teología de liberación como marxista. En una sociedad como la sociedad burguesa moderna, sin embargo, Marx es –en sentido orwelliano– la no-persona, que todo

el mundo tiene que atacar a gritos para demostrar su fidelidad con los valores del auto-proclamado «Mundo Libre». Marx es para el mundo libre, lo que Trotski es para el mundo soviético. Es la no-persona, en la cual supuestamente se encarna el mal. Por tanto, la denuncia del marxismo de la teología de liberación implica una condena irracional e ideológica de esta teología, sin ninguna necesidad de contestar a sus inquietudes concretas. Lo concreto se desvanece. No hace falta discutir. El otro se revela como enemigo, independientemente de lo que piensa.

Para que esta denuncia sirva para este efecto, se transforma el pensamiento de Marx en una gran magia, de la cual no hay escape. Quien se acerca, se pierde. Es una gran turbulencia como el remolino del Malström. Aunque uno se acerque a un paso de distancia, irremediablemente el remolino lo arrastra para tragarlo y llevarlo a la perdición. No es teoría, sino la tentación del mal. El Cardenal Ratzinger resume muy bien la visión de este Lucifer:

«El pensamiento de Marx constituye una concepción totalizante del mundo en la cual numerosos datos de observación y de análisis descriptivos son integrados en una estructura filosófico-ideológica, que impone la significación y la importancia relativa que se les reconoce... La disociación de los elementos heterogéneos que componen esta amalgama epistemológica híbrida llega a ser imposible, de tal modo que creyendo aceptar solamente lo que se presenta como un análisis, resulta obligado aceptar al mismo tiempo la ideología»[2].

Pero los teólogos habían dicho solamente, que la opción por los pobres entra en conflicto con la lógica de la estructura del capital. Por tanto, tomada en serio y realistamente, tiene que superar a esta lógica. Esta superación la llamaron socialismo. La discusión tendría que haber girado sobre la pregunta si realmente es así como los teólogos de liberación lo sostienen, o no. No hay ni una sola palabra sobre eso. Hechos no cuentan.

---

[2] Ratzinger,Josep, Libertatis nuntius, VII,6. Ver sobre eso: Hinkelammert, Franz: «Befreiung, soziale Sünde und subjektive Verantwortlichkeit», en Venetz, Hermann-Josef y Vorgrimler, Herbert, ed. Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen. Edition Exodus y Liberación, Freiburg/ Münster 1985. (p. 60-76).

La razón de este rechazo no está en el hecho de que los teólogos hayan usado teorías marxistas. De todos modos, la condena sería la misma en el caso de no referirse a Marx. Su resultado de que la opción por el pobre está en conflicto con la lógica de la estructura del capital, comprobaba su marxismo. La pregunta se prohíbe por la condena ideológica. Pero una vez prohibida la pregunta, no hace falta discutir la respuesta.

Junto con la denuncia mágica del marxismo, la denuncia antiutópica aparece ya desde el tiempo de la Unidad Popular en Chile. La denuncia antutópica no es sino la otra cara de este antimarxismo mágico. Otra vez sustituye la discusión de situaciones concretas e históricas por una denuncia. Tampoco aparece una discusión de lo utópico ni un análisis de la problemática. Los teólogos de liberación pidieron cambios de la estructura para que la sociedad pudiera enfrentar la solución del problema de la pobreza. Por tanto, no estaban pidiendo la realización de utopías. Tenían una meta muy realista, sabiendo que el realismo de esta meta rebasaba las posibilidades de la sociedad capitalista, en la cual se movían.

Eso, ciertamente, habría implicado una discusión sobre las dimensiones utópicas de las metas políticas y una correspondiente crítica de los contenidos utópicos en relación al realismo del cambio de las estructuras. Fueron los teólogos de la liberación quienes empezaron con esta crítica. La denuncia antiutópica, en cambio, no hizo más que diabolizarlos, evitando el diálogo[3].

Eso llevó a una situación en la cual la condena más fuerte que hizo la iglesia católica chilena de los «Cristianos por el

---

3 Comblin resume esta crítica de la utopía de parte de los teólogos de la liberación: El porvenir ha sido dispuesto por Dios y queda siempre fuera del alcance del hombre: es el hombre renovado, el hombre de la alianza nueva...
El porvenir se vive viviendo el presente. No se puede sacrificar el presente al porvenir; al revés, el porvenir debe ser vivido y realizado en el presente en forma de imagen o semejanza. No sacrificar al hombre presente en vista de una fraternidad y paz futura, sino vivir esa paz futura en una presente, imperfecta, pero imagen válida y real. Por otro lado, el presente no tiene significado en la satisfacción inmediata que confiere, sino en la imagen del porvenir que permite realizar». Comblin, José, *Mensaje*, julio 1974. p.298.
Ver también: Hinkelammert, Franz: Ideologías del Desarrollo y Dialéctica de la Historia. Editorial Universidad Católica de Chile. Paidos, Buenos Aires, 1970.

socialismo», la realizó después del golpe militar, cuando ya estaban perseguidos por el terrorismo de Estado del sistema totalitario de Seguridad Nacional, que en ese momento se levantaba en Chile.

La condena formal de la agrupación «Cristianos por el Socialismo» tiene su historia propia. En secreto y sin ser publicada fue decidida por la conferencia episcopal chilena en abril de 1973. Dos días después del golpe militar del 11 de septiembre de 1973, es decir, el 13 de septiembre de 1973, se aprobó un documento adicional por la misma conferencia espiscopal. Estas condenas fueron puestas en circulación el 26 de octubre de 1973 y publicadas definitivamente en abril de 1974. En este período más de 60 sacerdotes habían sido expulsados de Chile, algunos torturados. Muchos miembros laícos de Cristianos por el Socialismo habían sido muertos, torturados o detenidos. El conflicto había desembocado en la represión de los Cristianos por el Socialismo por medio del terrorismo del Estado[4].

La teología de liberación y las dictaduras de Seguridad Nacional

No solamente para los Cristianos por el Socialismo, sino para los teólogos de liberación en general, el golpe militar chileno del 11 de septiembre de 1973 significó un corte profundo. No se trata de un golpe militar tradicional, en el cual un grupo militar asume el gobierno, asegurando la continuidad de una sociedad burguesa ya instalada. El golpe militar chileno fue un golpe de Seguridad Nacional. El gobierno militar asumió la tarea de reestructurar la sociedad burguesa chilena desde sus raíces y siguiendo un esquema ideológico preconcebido. Se instalaba una sociedad según principios abstractos sin ninguna relación con la historia chilena, pero tampoco en el capitalismo mundial realmente existente en este momento, que es un capitalismo reformista e intervencionista. Es la primera vez en la historia

[4] El mismo cardenal de Santiago, Raúl Silva Henríquez, declaró en un viaje a Italia, que los Cristianos por el Socialismo habían tomado un camino, que «les hace renunciar de hecho a su cristianismo...» (Avvenire, según *El Mercurio,* 25. 10. 73).

presente, que aparecía un régimen nítidamente neoliberal. Se impone en medio del terrorismo del Estado un modelo abstracto deducido de principios de una totalización del mercado capitalista. A eso se debe el carácter jacobino que tiene este golpe de Estado[5].

La política de la junta militar chilena apuntó a un cambio de la sociedad entera. No se trataba simplemente de eliminar cualquier huella de la política de la Unidad Popular, sino transformar desde las raíces mismas al capitalismo que había existido con anterioridad. Había sido un capitalismo de reformas, de carácter intervencionista, que había dado lugar a la existencia de una amplia sociedad civil en la cual las organizaciones populares habían tenido un lugar legítimo e importante. Los ideólogos de la junta militar vieron en este reformismo del capitalismo la base del surgimiento de la Unidad Popular. Efectivamente, la Unidad Popular no había hecho más que llevar a cabo este mismo reformismo más allá de los límites de la propia estructura capitalista. La política de la Unidad Popular había continuado este reformismo con consecuencias que pusieron en jaque la propia estructura capitalista.

Por tanto, la junta militar tuvo dos líneas principales de acción. Por un lado, se dirigió en contra de todas las organizaciones populares, para destruirlas a fondo; sobre todo los sindicatos, las organizaciones vecinales e inclusive las cooperativas. Como tenían mucho arraigo social y político, esta meta

---

5 El análisis, que Hegel hace del jacobinismo, acierta nítidamente para explicar el golpe militar chileno y su política posterior también:
«Desarrolladas hasta convertirse en fuerza, esas abstracciones han producido, realmente, por un lado, el primero y -desde que tenemos conocimiento en el género humano- prodigioso espectáculo de iniciar completamente de nuevo y por el pensamiento la constitución de un Estado real, con la ruina de todo lo que existe y tiene lugar, y de querer darle como fundamento la pretendida racionalidad; por otro lado, puesto que sólo son abstracciones privadas de ideas han hecho de esta tentativa un acontecimiento demasiado terrible y cruel». (Hegel, *Filosofía del Derecho*. § 258)
Este jacobinismo con su disposición al terrorismo del Estado es notable también en muchos casos posteriores al golpe militar chileno, en los cuales es impuesto el esquematismo ideológico neoliberal. Se trata de jacobinos, aunque sean solamente una farsa de ellos.
Uno de sus lemas viene directamente de Saint Just: Ninguna libertad para los enemigos de la libertad.
Ver sobre revolución francesa: Gallardo, Helio:« La revolución francesa y el pensamiento político». En: *Pasos*, DEI. San José, 1989, Nr.26. nov./dic.

implicaba la destrucción de todos los partidos populares. El terrorismo del Estado tuvo aquí su papel principal. Por eso, el golpe militar no tuvo simplemente la meta de asegurarse en el gobierno. Eso ya estaba asegurado en los primeros días después del golpe. Hubo una política del terror que se extendió por más de una década y que logró efectivamente, eliminar cualquier poder popular. Por el otro lado, la política de la junta se dirigió al cambio del Estado. El Estado de reformas y del intervencionismo en el mercado era la otra cara de la fuerza de los movimientos populares. Fue transformado en un Estado anti-reformas y anti-intervencionista al servicio de un mercado totalizado. La privatización de las funciones del Estado en el campo económico y social y por consiguiente de las empresas públicas conformaron en América Latina el primer caso de una aplicación principista de esquemas abstractos traídos desde la escuela de Chicago por los conductores de este proceso. Se trata de la política, que muy pronto fue asumida mundialmente por el FMI bajo el nombre de ajuste estructural. Posteriormente Milton Friedman le dio el nombre de «capitalismo total»[6].

En este nuevo ambiente se inscribieron entonces las reflexiones de los teólogos de liberación en América Latina. Si bien en esta teología no se produjo una ruptura, sí cambiaron matices importantes. Mientras en el período anterior al golpe chileno había prevalecido el enfoque liberacionista, prevalecen ahora enfoques de resistencia. No son completamente nuevos, pero toman ahora el primer plano. Eso va unido al cambio de la sociedad. Siempre había habido un trabajo intenso a partir de las comunidades eclesiales de base. Pero este trabajo había estado fuertemente entrelazado con el trabajo de las organizaciones populares en todos sus niveles. Ahora las organizaciones populares eran las más perseguidas y perdieron mucho de su vigencia. Por tanto, las comunidades de base jugaron un papel mucho mayor. Además, mientras las iglesias mantenían ciertos espacios protegidos frente a la represión, en muchas partes las comunidades se transformaron en lugares únicos de actividad

[6] Citado por: Sorman, Guy: Sauver le capitalisme-Le dernier combat de Milton Friedman- Le Devoir, 5 avril, 1994, Montréal, Canadá.

popular. En lugar de las organizaciones populares aparecen muchos grupos de defensa de derechos humanos. Solamente en América Central se dio una situación diferente, especialmente en Nicaragua y El Salvador. Pero esta tendencia fue revertida en la década de los ochenta.

En el centro de la teología de liberación aparece ahora el tema de la idolatría y del Dios de la vida enfrentado a los dioses de la muerte. El tema de la idolatría se inscribe en una larga tradición de raíz judía. Según ésta, el ídolo es un dios, cuya vivencia y veneración lleva a la muerte. No se trata de la pregunta de si en algún sentido ontológico el ídolo existe o no, si no si el ídolo es visto como una fuerza hacia la muerte, que es venerada como dios. El ídolo es un dios de la muerte, que por tanto, se enfrenta al Dios de la vida. Por consiguiente, el Dios de la vida es visto como un dios, cuya vivencia y veneración produce vida y no muerte. Siendo la teología de la liberación una teología fuertemente corporal, también vida o muerte aparecen en un sentido, en el cual la vida corporal es última instancia de toda vida. Si bien el cuerpo no vive sino como cuerpo «almado», el alma no vive sin el cuerpo *(Gratia suponit naturam).*

Por eso, para los teólogos de la liberación el problema no es de teísmo y ateísmo, sino de idolatría y Dios de la vida. La posición contraria no es la atea. La fe en Dios puede ser idolátrica o no, como lo puede ser también el ateismo. Un ateísmo, cuya vivencia lleva a la muerte, es idolátrico, pero un ateísmo cuya vivencia lleva a la vida, no lo es. Vida y muerte dan el criterio, no alguna metafísica abstracta. Hay también ateos en el pueblo de Dios. Sin embargo, la afirmación de la vida sigue siendo vista a partir del reconocimiento mutuo entre sujetos, que se reconocen como seres naturales y necesitados. Vida y muerte como criterio se encuentran de nuevo con el criterio de la opción por el pobre. Sin embargo, el pobre tiene ahora una nueva dimensión. No es solamente pobre, es también víctima. Lo es en cuanto ser pobre, pero también como perseguido por los aparatos de represión estatal.

A partir de este análisis de la idolatría y de su víctima, la teología de la liberación analiza siempre más los procesos de

victimización. La teología oficial es ahora afrontada como una teología de la sacrificialidad, del Dios que quiere sacrificios. La teología de liberación desarrolla una fuerte crítica de esta sacrificialidad teológica y efectúa esta crítica a partir del análisis de la sacrificialidad del sistema económico y social impuesto en América Latina. Se descubre toda una historia de la sacrificialidad de la propia conquista de América y de las tempranas reacciones en apoyo de los indígenas. Gustavo Gutiérrez vuelve a la discusión sobre la teología de la conquista y recupera la figura de De las Casas como un antepasado clave de la teología de la liberación[7].

Por otro lado se profundiza en la problemática de la relación entre economía y teología especialmente en el DEI, Costa Rica[8]. Se enfoca entonces también el tema de la sacrificialidad del sistema económico y social vigente[9]. Se descubre la sacrificialidad de la misma cultura occidental y se recupera la tradición de no-sacrificialidad en la línea judeo-cristiana.

El conflicto alrededor de la teología de liberación

Siempre ha habido un conflicto latente entre la teología de la liberación por un lado y la teología oficial y las iglesias que la soportan por el otro. Ya vimos cómo este conflicto estalla hacia fines del gobierno de la Unidad Popular y durante el primer año de la junta militar chilena. Pero ya con el informe Rockefeller a fines de los años 60 se había abierto otro conflicto. Es el conflicto con el poder político y con el imperio.

Para el imperio, la teología de liberación resulta un peligro por varias razones. Una razón importante es ideológica y

7 La teología de la víctima tiene arraigo también en la teología alemana del tiempo del Nazismo. Ver:
Gutiérrez, Gustavo: «Los límites de la teología moderna: un texto de Bonhoeffer». En: Gutiérrez, Gustavo: «La fuerza histórica de los pobres». Selección de trabajos. CEP. Lima, 1979.
Hinkelammert, Franz: «Bonhoeffer». En: «Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo». DEI. San José, Costa Rica. 1990.

8 Assmann, Hugo/ Hinkelammert, Franz J.: A Idolatria do Mercado. Ensaio sobre Economia e Teologia. Vozes. São Paulo, 1989.

9 Hinkelammert, Franz J.:«Paradigmas y metamorfosis del sacrificio de vidas humanas». En: Assmann, Hugo (ed): *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con Teólogos de liberación*. DEI. San José, Costa Rica, 1991.

juega un papel especialmente durante la guerra fría. Este enfrentamiento maniqueamente interpretado necesitaba trincheras claras. El imperio se autointerpretaba como occidente cristiano, un reino de dios frente a un reino del mal ateo. El imperio occidental parecía luchar junto a Dios como el arcángel Miguel en contra de un imperio levantado en contra de Dios. Aunque el fundamento de la legitimidad de la sociedad burguesa no es cristiano, sino que descansa sobre mitos seculares, también a esta legitimación es esencial la dimensión religiosa, para poder anclarse en la trascendencia. Creer en Dios y luchar al lado del capitalismo en contra de sus enemigos, parecía ser lo mismo. Esta identificación es más fuerte todavía en EE.UU. que en Europa, aunque allí igualmente existe. Lleva a lo que se llama en EE.UU. la religión cívica *(civil religion)*, que es una religiosidad subyacente al propio *way of life* estadounidense. Es la religiosidad que engloba a todas las religiones específicas. Por tanto, la tolerancia religiosa frente a las diversas confesiones tiene como su condición el respeto de parte de éstas por el marco dado por esta religión cívica. La religión es considerada como asunto privado, en cuanto se inscribe en la religión cívica como la religiosidad pública.

La teología de la liberación amenazaba esta homogeneidad religiosa –e inclusive cristiana– del imperio. Cuando hay discernimiento de los dioses, hay razón para que algunos dioses se inquieten. Eso era tanto más sensible, cuanto más las tesis de la teología de la liberación tuvieran una recepción positiva en varias iglesias de EE.UU. y Europa e incluso en el público en general. La condena maniquea de los movimientos populares y de sus protestas y la exigencia de cambios de estructuras no se podían hacer tan fácilmente, cuando corrientes importantes de estos movimientos se inspiraron en su fe religiosa. De allí también el hecho de que el público en general podía dudar del simplismo de las ideologías de la guerra fría.

Pero algo parecido, con signo inverso, ocurrió con los movimientos populares en América Latina. La teología de liberación era una de las corrientes del pensar que permitía salirse de la estrechez de la ortodoxia marxista, como fue promovida

especialmente por la literatura marxista editada por la académia de ciencias en Moscú. Esta ortodoxia muy pronto cansaba, porque no logró pensar la realidad que los miembros de estos movimientos vivían. Era tan abstracta frente a esta realidad como lo eran las ideologías del mercado también. En los años setenta era notorio el cansancio con esta ortodoxia marxista. Se descubrió un pensamiento de Marx, que de ninguna manera podía ser agotado por esta ortodoxia. Aparecían varias corrientes nuevas del pensamiento marxista. Sin embargo, un aporte importante para estos movimientos populares era el surgimiento de una teología, que pensaba el mundo desde un punto vista cercano a estos movimientos, y que permitía vivir la fe como participante en las luchas de estos movimientos populares. Aunque la mayoría de los teólogos no fueron antimarxistas e inclusive se inspiraron para el análisis de su realidad en el pensamiento marxista, mantuvieron una posición crítica, lo que efectivamente reforzaba a estos movimientos populares.

Todo eso era razón suficiente para que el imperio reaccionara.

El informe Rockefeller de fines de los años sesenta puso las señales. El mismo imperio entonces empezó a desarrollar su propia teología, que era primero de negación y posteriormente de recuperación de la teología de liberación.

En los años setenta aparecieron centros teológicos con un carácter completamente nuevo. El primero era el departamento de teología del American Enterprise Institute, que dirige Michel Novak. Su razón de ser era la lucha en contra de la teología de liberación en América Latina y en contra de sus repercusiones en EE.UU. Le siguió muy pronto el Instituto de Religión y Democracia, dirigido por Peter Berger, una entidad que tiene el mismo propósito, pero actúa más bien a nivel del Estado, de las organizaciones políticas y de las iglesias de EE.UU. Los libros de Michel Novak, que aparecieron en castelleno, fueron distribuidos por las organizaciones empresariales de América Latina y por las embajadas de EE.UU. en el continente. Michel Novak hacía viajes dando conferencias y participando en mesas redondas por América Latina, organizadas por las embajadas o por las organizaciones

empresariales. Las organizaciones empresariales europeas siguieron el ejemplo del American Enterprise Institute y organizaron entonces sus respectivos centros teológicos. También el Pentágono formó especialistas en este campo, para actuar en las organizaciones panamericanas de los ejércitos y en los servicios secretos. Y cuando un teólogo de liberación fue torturado, el torturador era uno de estos especialistas. A finales de los años ochenta inclusive el Fondo Monetario Internacional desarrolla su propia reflexión teológica y el propio secretario del FMI, Michel Camdessus, se desempeña públicamente en este campo. Los principales diarios se hacen voceros de la nueva teología del imperio, que ahora fue desarrollada y promulgada. El documento de Santa Fe de 1980, que formuló la plataforma electoral de la presidencia de Reagan, detectó el frente con la iglesia popular y la teología de liberación en América Latina como una de las preocupaciones principales de la Seguridad Nacional de EE.UU.

Hasta mediados de los años ochenta las argumentaciones que se usaban en contra de la teología de liberación eran parecidas a las usadas por el oficialismo teológico. Atacan principalmente el análisis marxista que aparece como elemento teórico de la concretización de la teología de liberación y sus formulaciones utópicas de un futuro liberado. Pero hay por lo menos una diferencia muy clara y notable. El antiutopismo de esta teología del imperio es mucho más extremo de lo que puede ser el anti-utopismo del oficialismo teológico y de las iglesias anti-liberacionistas.

El oficialismo teológico reprochaba a los teólogos de liberación, más bien, tener una utopía falsa. Pero no reprochaba la utopía de por sí. Como teología cristiana, mantiene su propia visión del reino de Dios por venir, y de los cielos a los cuales llegar. No puede reprochar a la teología de liberación su esperanza en un Reino de Dios. Por tanto, les reprochaba interpretar este Reino en términos materiales, corporales y terrenales; como un concepto falso del reino. El Reino de Dios de la ortodoxia institucionalizada, en cambio, se concibe como un reino de las almas puras, para las cuales su corporeidad es algo etéreo, inclusive efímero. Efectivamente, el Reino de Dios imaginado

de parte de los teólogos de liberación es Nueva Tierra, es «esta tierra sin la muerte», es un reino de satisfacción de necesidades corporales. Esta ortodoxia lo ve como algo «materialista», es decir, como una esperanza falsa, a la cual contrapone su visión de la esperanza «verdadera». Pero no niega la visión de un Reino de Dios por venir[10].

La teología del imperio de los años setenta y de la primera mitad de los ochenta es diferente. Es nítidamente antiutópica. Opone un mundo sin esperanza a la visión utópica de la esperanza. Aunque siga utopizando el mercado, su mano invisible (el mercado como el lugar de la «providencia») y su tendencia al equilibrio, no establece relaciones entre la utopía del mercado y el reino de dios. Por tanto, la misma solidaridad aparece como una perversión humana y un atavismo[11].

Se trata de una teología que corresponde al maniqueísmo de la guerra fría. El imperio se interpreta en una lucha entre dios y el demonio, y ve la utopía como tal encarnada en el reino del mal presentado por el demonio, mientras se ve a sí mismo como reino del realismo, que no necesita utopías. A la confrontación dios -demonio (reino del mal) corresponde, por tanto, la

---

[10] «La doctrina marxista del tiempo final es una promesa de salvación intramundana. Karl Marx secularizó el destino del pueblo judío –la servidumbre en Egipto y el éxodo a la tierra prometida– como la esperanza de la salvación mesiánica del antiguo Testamento para transpasarlas a nuestro tiempo, el tiempo después de Jesucristo –una reducción perturbadora e imitación (Nachäffung: actuar como mono) de la salvación que en Jesucristo fue regalada a toda la humanidad. El marxismo es un antievangelio.» (Höffner, Josef: *Christliche Gesellschaftslehre,* Kevelaer 1975, p. 171/172).

[11] «...las sociedades tradicional y socialista ofrecen una visión unitaria. Infunden en toda actividad una *solidaridad simbólica.* El corazón humano está hambriento de este pan. Recuerdos atávicos asedian a todo hombre libre. *El 'páramo' que encontramos en el corazón del capitalismo democrático es como un campo de batalla sobre el cual los individuos vagan profusos en medio de cadáveres.* Pero este desierto, como la noche oscura del alma en el viaje interior de los místicos, cumple un propósito indispensable... Por supuesto, el dominio de lo trascendente es mediado por la literatura, la religión, la familia y los propios semejantes; pero a la postre está centrado en torno del silencio interior de cada persona». Novak, Michael: *The spirit of democratic capitalism.* An American Enterprise Institute/Simon & Schuster Publication. N.Y., 1982.
Citamos según la edición en castellano: Novak, Michael: *El Espíritu del Capitalismo Democrático.* Ediciones Tres Tiempos. Buenos Aires, 1983 S. 56/57.
Y concluye:
Los 'hijos de la luz' son en muchos aspectos un peligro mayor para la fe bíblica que los 'hijos de las tinieblas'», Novak, op.cit. p.71.
Novak, Michael: *El Espíritu del Capitalismo Democrático.* Ediciones Tres Tiempos. Buenos Aires, 1983.

confrontación realismo-utopía. Este maniqueísmo extremo fue interpretado por Popper en el sentido de: Quien quiere el cielo, produce el infierno.

Pero esta visión de la utopía producía problemas en el interior de la coalición conservadora, que se formó en los años ochenta. Ya vimos, que en su nitidez no es aceptable para la propia «ortodoxia» teológica. Pero tampoco servía para la coalición política con el fundamentalismo cristiano en EE.UU., que era uno de los pilares del poder del gobierno de Reagan. Este fundamentalismo es altamente utópico y mesiánico con una visión netamente apocalíptica de la historia[12]. Por su misma existencia como aliado del gobierno de Reagan desmentía diariamente la ideología de la guerra fría con su teología del imperio basada en ella.

En este mismo tiempo del desmoronamiento visible de los países socialistas, se produjo además una creciente utopización del propio imperio. La política del reajuste estructural, con sus efectos desastrosos sobre los países del Tercer Mundo, necesitaba promesas de un futuro mejor para poder legitimarse. Los infiernos producidos en la tierra exigen la promesa de cielos por venir. El mismo neoliberalismo se transformó en religión, con sus conversiones y con el evangelio del mercado.

El intento de recuperación de la teología de liberación por la teología del imperio

A partir de todo eso, se produjo una transformación de la teología del imperio. De la negación de la teología de la liberación esta teología pasó a la recuperación. A mediados de los años ochenta esta recuperación ya está en plena realización, aunque es ya notable en América Latina desde el golpe militar chileno[13]. Cuando en

---

12 Basta ver un libro como: Pentecost, J. Dwight: *Eventos del Porvenir. Estudios de Escatología Bíblica*. Editorial Vida, Miami 1984, o Lindsey, Hal: *La Agonía del Gran Planeta Tierra*. Editorial Vida. Miami, 1988. (*The Late Great Planet Earth*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1970).
El último libro se vendió durante la década de los 70 en EE.UU. en más de 15 millones de ejemplares y era el bestseller de la década. Lindsey, sin embargo, era uno de los Rasputines de la corte de Reagan.

13 La «Declaración de Principios» del gobierno miltar chileno del año 1974 ya traza esta línea.

1985 David Stockman, que venía precisamente de un pasado fundamentalista, renuncia como jefe del presupuesto del gobierno de Reagan, publica un libro con el título *El triunfo de la política*. Reprocha a Reagan haber traicionado el modelo limpio del neoliberalismo en favor del populismo. Sin embargo, desarrolla en su libro toda una teología de la posición neoliberal, que hace rápidamente escuela. Este libro ya no denuncia las utopías, sino presenta ahora el neoliberalismo como la única manera eficiente y realista para realizarlas. Ataca a las «utopías» del socialismo, para recuperarlas en favor del pretendido realismo neoliberal. Según Stockman, no es la utopía que amenaza, sino la falsa utopía, a la cual Stockman contrapone su utopía «realista» del neoliberalismo[14].

El propio Camdessus, Secretario General del FMI, se hace eco de esta teología del imperio transformada. La constituye directamente a partir de algunas tesis claves de la teología de la liberación. En una conferencia del 27 de marzo de 1992, se dirigió al congreso nacional de empresarios cristianos de Francia en Lille[15]. El centro de la conferencia resume sus tesis teológicas centrales. Las voy a citar extensamente:

---

14 Stockman se presenta como un izquierdista convertido, que en un tiempo era partidario de una utopía falsa, pero que ahora descubrió la verdadera:
«En un sentido más profundo, sin embargo, la doctrina nueva (él habla inclusive del 'evangelio de la oferta') de la oferta no era sino una reedición de mi viejo idealismo social en forma nueva y, como yo creía, madurada. El mundo podía empezar de nuevo desde los comienzos. Las crisis económicas y sociales, que están aumentando, podrían ser superadas. Los males heredados más viejos de racismo y de la pauperización podrían ser superados por reformas profundas que partían de las causas políticas. Pero sobre todo, la doctrina de la oferta ofreció una alternativa idealista para el sentido del tiempo, cínico y pesimista. «Según la publicación de extractos del libro en Der Spiegel, 1986, Nr.16 ss.
Las «reformas profundas que partían de las causas políticas» son las de un ajuste estructural extremo: «Eso significaba también el corte repentino de la ayuda social para los necesitados con capacidad de trabajo... solamente un canciller de hierro lo podría haber impuesto: un «matador de dragones».
Según Stockman, Reagan fracasó por no haber tenido esta capacidad de transformarse en un «canciller de hierro».

15 Las siguientes citas se traducen del texto publicado: Camdessus, Michel: «Marché-Royaume. La double appartenance». Documents EPISCOPAT. Bulletin de secrétariat de la conférence des éveques de France. Nr.12. Juillet-Aut 1992. Agradezco la traducción a Daniela Gallardo Arriagada.
Camdessus presentó una conferencia parecida frente a los empresarios cristianos de México. UNIAPAC (Unión Internacional Cristiana de Dirigentes de Empresas) que anuncia su XIX encuentro en Monterrey, 27-29 de septiembre de 1993, con asistencia de Camdessus para hablar sobre el tema: «El mercado y el reino respecto a la globalización de la economía mundial» (Michel Camdessus (FMI). Esta reunión tiene 2 oradores. El otro orador es el Cardenal Echegaray.
Ver: SELAT. Servicios Latinoamericanos. Nr. 17. 17.9.1993.

«Ciertamente el Reino es un lugar: esos Cielos nuevos y esta nueva tierra en donde somos llamados a entrar un día; promesa sublime, pero el Reino es de alguna manera geografía, el Reinado es Historia, una historia de la cual somos actores, que está en marcha y que nos es próxima desde que Jesús vino a la historia humana. El Reinado es lo que pasa cuando Dios es Rey y nosotros lo reconocemos, y nosotros hacemos que el Reinado se extienda como una mancha de aceite que impregna, renueva y unifica las realidades humanas. *«Que tu Reinado venga...»*

Contrapone en seguida el poder de este mundo y el reino de Dios:

«Uno se funda sobre el poder, el otro sobre el servicio; uno, apoyado sobre la fuerza, se orienta a la posesión y al acaparamiento; el otro, a compartir; el uno exalta al príncipe y sus barones, el otro, al excluido y al débil; uno traza fronteras, el otro vínculos; uno se apoya sobre lo espectacular y lo mediato, el otro prefiere la discreta germinación del grano de mostaza. ¡Son los opuestos! y en el corazón de estas diferencias está la que las condensa: el Rey se identifica con el POBRE... ¿en este Reino, quién juzga quién es Rey? En el Evangelio la respuesta se nos da de manera formidablemente solemne con el anuncio y la perspectiva del Juicio Final: –hoy día– mi juez y mi rey, es mi Hermano que tiene hambre, que tiene sed, que es extranjero, que está desnudo, enfermo o prisionero...».

Camdessus contrapone por un lado poder, posesión y acaparamiento, el príncipe y los barones, las fronteras, lo espectacular y lo mediato, y por el otro lado el servicio, el compartir, el excluido y el débil, los vínculos y la discreta germinación del grano de mostaza. Contrapone orgullo y humildad. Sin embargo, descubre que el FMI, el ajuste estructural y todo el concepto neoliberal de la sociedad encarnan precisamente esta humildad frente al orgullo de aquellos que ejercen resistencia. Llega a la siguiente conclusión:

«¿Nuestro mandato? Resonó en la sinagoga de Nazaret, y del Espíritu nos es dado el recibir lo que los compatriotas de

Jesús se negaban a aceptar, ¡precisamente la realización de la promesa hecha a Isaías (61, 1-3) a partir de nuestra historia presente! Es un texto de Isaías que Jesús desplegó y dice (Lucas 4, 16-23):

«El Espíritu del Señor está sobre mí. Él me ha ungido para anunciar la buena nueva a los Pobres, proclamar a los cautivos la liberación y el retorno de la vista a los ciegos, a poner a los oprimidos en libertad y a proclamar el año de la gracia acordado por el Señor.

«Y Jesús no tuvo más que una frase de comentario:

«Hoy día, esta escritura se cumple para ustedes que la escuchan.

«Ese hoy, es nuestro hoy y nosotros somos, nosotros que estamos a cargo de la economía –los administradores de una parte, en todo caso– de esta gracia de Dios: el alivio de los sufrimientos de nuestros hermanos y los procuradores de la expansión de su libertad.

«Somos quienes han recibido esta Palabra. Ella puede cambiarlo todo. Sabemos que Dios está con nosotros en la tarea de hacer crecer la fraternidad».

Este texto del secretario general del FMI podría estar así también escrito por un teólogo de la liberación. Formula lo que los teólogos de liberación consideran el centro de su interpretación del mensaje evangélico, en especial la promesa del reino de Dios y la opción por el pobre.

Sin embargo, el texto citado es solamente una parte de la conferencia. Una parte anterior y una parte posterior aseguran darle al texto teológico un sentido exactamente contrario de lo que un texto análogo tendría en un análisis de la teología de liberación. Se dirige, por tanto, en contra de los «populismos». Esta palabra en el lenguaje del Fondo resume todas las actitudes y políticas posibles, en cuanto no asumen las posiciones estrictas del ajuste estructural del FMI. Se dirige virulentamente en contra de:

«todas estas formas de la demagogia populista que están en marcha y que sabemos a donde llevan: a la hiperinflación y a través de ella –porque el mercado no ha escuchado sus promesas– a

la debacle económica, al aumento de la miseria y al retorno de regímenes 'fuertes' o sea, al fin de las libertades»[16].

Transforma de esta manera la opción por los pobres en opción por el FMI. Quien quiere más o algo diferente de lo que le conceden o imponen en la política de ajuste estructural del FMI, produce «la debacle económica, el aumento de la miseria y el retorno de regímenes 'fuertes' o sea, al fin de las libertades». Eso dañaría al pobre. Por tanto, quien está con el pobre, a la fuerza tiene que estar con el Fondo. No hay alternativas.

Como él habla a un público más bien católico, se dirige igualmente en contra de la doctrina social católica tradicional:

«Por supuesto, el mercado es el modo de organización económica más eficaz para aumentar la riqueza individual y colectiva; no debemos tener respecto de él esa actitud de ligazón vergonzosa de algunas generaciones de nuestros hermanos católicos sociales: ése 'sí, pero'. El asunto está resuelto y el Santo Padre dejó bien claro el punto en la *Centesimus annus*. Por la eficacia que asegura, el mercado puede permitir una solidaridad mayor. Desde este punto de vista, mercado y solidaridad no se oponen sino que pueden reunirse. Además, la economía empresarial, ustedes lo saben bien, es una economía de responsabilidad en donde el ser humano puede desplegar toda su dimensión».

Fuera del mercado no queda ninguna actividad posible, inclusive la solidaridad se ejerce por medio del mercado y en los límites de su lógica. Por tanto, Camdessus presentará al FMI como el gran organismo mundial, cuya responsabilidad es el ejercicio de la solidaridad. Sin embargo, dejó borrada cien años de doctrina social de la iglesia católica sin provocar siquiera un eco.

Pero Camdessus se presenta como el realista. Habla de la relación entre mercado y reino de Dios, pero trata de distinguirlos. Hay que saber, «que el mercado... no es el Reino».

---

16 En una conferencia pronunciada por Camdessus frente a la Semana Social de Francia en 1991, Camdessus confronta igualmente la opción por los pobres a lo que él llama populismo. Ver: Camdessus, Michel: Libéralisme et Solidarité à l'échelle mondiale. XXX, Concurrence et solidarité. L'économie de marché presqu'oû? Actes des Seminaires sociales de France tenues à Paris en 1991, Paris, ESF editeur, 1992. «Tengamos cuidado con nuestros juicios para no confundir jamás la opción preferencial por los pobres con el populismo». p.100.

Camdessus ve muy bien que el mercado contiene una lógica destructora y autodestructora:

«Entonces, si el mercado es totalmente dejado a sus mecanismos existe el gran peligro –no es necesario ir hasta el siglo XIX para verlo– de que los más débiles sean aplastados. En su lógica pura, la puesta de precios puede ser sentencia de muerte. '30 denarios, trato concluido'. Este no es un episodio singular de la historia de un profeta de Judea, es el elemento cotidiano permanente de la historia humana. A partir de esta indiferencia del mercado respecto a la persona, ustedes pueden rápidamente encontrar el origen profundo de muchos males de las sociedades avanzadas: contaminación, accidentes de trabajo, destrucción de las familias, exclusión y desempleo, corrupción, desigualdades, etc.

«He ahí por qué sabemos desde hace mucho que el mercado debe ser vigilado, enmarcado para seguir libre, pero también para ser justo. He ahí por qué no se puede aceptar la substitución del fundamentalismo marxista por un fundamentalismo del mercado. El mercado no puede ser abandonado a su lógica, porque la economía no se reduce a la técnica sino que tiene como referencia al ser humano».

Frente a la destructividad del mercado, quiere ahora activar la esperanza del reino de Dios:

«Mercado-Reino, sabemos bien que debemos efectuar una boda entre ellos. En todo caso, en nuestras vidas...».

Bajo el título «La esperanza del reino» dice:

«Sí, esta realidad del mercado tan cargado de fuerzas de muerte y de vida. Esta realidad sobre la cual cada uno de nosotros, de una manera u otra, tiene una función, una responsabilidad».

Sin embargo, esta responsabilidad, de la cual habla, no es sino la responsabilidad por el funcionamiento del mercado. La lógica del mercado puede destruir al mercado mismo. Camdessus tiene muy presente este problema. El capitalismo de los años ochenta ha sido un capitalismo autodestructor. Destruye no solamente al ser humano y a la naturaleza, destruye igualmente su propia posibilidad de funcionamiento. La corrupción del

mercado ha dejado de ser un problema del Estado, sino penetra hoy todas las relaciones mercantiles mismas y tiende a bloquearlas. Hoy el lugar principal de la corrupción ya no es el Estado, sino la empresa capitalista misma en sus relaciones con otras empresas capitalistas. Camdessus necesita una ética del mercado, porque esta ética es subvertida por la misma lógica del mercado. Esta ética la busca ahora en la referencia al reino de Dios, y en la boda entre mercado y reino:

«Hay en la vida del mercado prácticas a las cuales no solamente nuestra pertenencia al reino, sino también nuestra correcta ciudadanía en este mundo, nos obliga a decir no. Y todos sabemos que este no no es fácil, que hace falta valor y más que valor. Conocéis mejor que yo esta faz sombría de la vida económica...: *'Quién es el que, alrededor de nosotros, concretamente, rebaja, desgasta, destruye: impiedades, injusticias, exclusiones, manipulaciones de clientes y del personal. idólatra del dinero, existencia insana, etc.'*. Ya no me detengo más aquí. La vida económica no es únicamente eso y existe un vasto dominio en donde las dos superficies, sí, de una cierta manera se encuentran. Déjenme extenderme en esto. Es todo el ámbito en donde el portador de valores del reino no solamente no impone frenos al dinamismo del mercado sino que le da el 'más' del que éste carece para servir mejor al ser humano integral. Es, en otros términos, todo el dominio donde la racionalidad económica y la construcción del reino convergen. Y es vasto».

¿Y qué pasa en el caso de que no converjan? Allí, según Camdessus, no hay nada que hacer. El realismo aparente desemboca en el mismo fundamentalismo, al cual pretendidamente criticó. Si bien el mercado no es el reino, para Camdessus sigue siendo la única presencia del reino que es posible. El mercado con su lógica se transforma en el límite escatológico de toda historia humana. Vigilar al mercado para Camdessus no significa sino hacerlo viable. Quiere intervenir en el mercado, para que el mercado siga funcionando. Pero el criterio de la intervención no es sino de asegurar el funcionamiento del mercado según su propia lógica. Pero la lógica del mercado la sigue concibiendo como el paso de Dios por la historia. El mercado no es perfecto,

pero cualquier perfección, que no sea producto de este mercado, ya no pertenece a la praxis humana. El reino es el aceite para la máquina del mercado.

Según Camdessus hay un reino definitivo más allá del mercado. Pero es un reino más allá de la historia y no se entromete en los asuntos del mercado. Es reino escatológico. Por tanto, llega a la siguiente conclusión:

«El ciudadano del Reino –llamémosle así– está en la vanguardia del esfuerzo para que retrocedan todas las formas del miedo, las desconfianzas, los egoísmos, «esa idolatría» como dice San Pablo (Efesios, 5, 5), y para que se ensanche finalmente el campo del compartir, en donde el Reino ya impregna las realidades humanas, y en donde el ser humano encuentra un poco más de espacio, de gratuidad y de alegría. Esto, sabiendo muy bien que «habrá siempre pobres entre nosotros». Lo que quiere decir entre otras cosas –y debió costarle a Jesús decirlo– que el Reino no se realizará en esta tierra, no por lo menos hasta el día en que *«Èl hará todas las cosas nuevas»*.

«Esta tarea de impregnación de las realidades humanas no la podremos realizar sin que nuestros corazones y nuestras inteligencias se expandan y se renueven, «llenos de la Gracia desde lo Alto». Para quien ejerce nuestro tipo de trabajo, en esta urgencia de servicio a la humanidad, no hay otra solución –estoy seguro y a la vez lejos– que la santidad o, si queréis, de «revestir» al Hombre Nuevo: ese hombre formado de tierra pero que –vuelvo a San Pablo– *«puesto que Cristo vino del Cielo, como él pertenece al Cielo»*. Formado de tierra pero perteneciendo al cielo: la llave está ahí, y en la Oración para recibir este don».

Es la declaración del imperio total sin ningún escape ni en la tierra ni en los cielos. La política del FMI ha sido transformada en la voluntad de dios en esta tierra. No una voluntad expresada por algún Sinaí, sino por la realidad misma. La realidad es tal, que, al salirse la acción humana de los marcos de la política del ajuste estructural, necesariamente los resultados serán peores que la situación que se quiere cambiar. No hay alternativa, porque el intento de buscarla lleva infaliblemente a

empeorar la situación. Por eso, optar por el pobre es optar por el realismo. Sin embargo, el realismo impone no preocuparse por el pobre. Lo que hace el mercado no permite cuestionamiento. El capitalismo se ha transformado en «capitalismo total», como lo llama Friedman. Opción preferencial por el pobre y opción preferencial por el FMI se identifican[17]. Se trata de una posición que ahora es muy frecuente y aparece en un sinnúmero de publicaciones que se hacen pasar como teología de liberación[18].

Por supuesto, para las iglesias aparece una gran tentación. En la visión abierta por Camdessus, se puede optar por el pobre sin entrar en ningún conflicto con el poder. La gran armonía parece haber llegado. La mano invisible del mercado la trajo. Y la teología de liberación parece ser ahora parte de la «ortodoxia» misma. Ha vuelto el Hombre Nuevo, pero ahora es un funcionario del FMI[19].

El imperio aparece ahora como imperio total y cerrado. Nada queda afuera. Declara que no hay alternativas y tiene el poder para castigar cualquier intento de buscar alternativas con tanta dureza, que efectivamente parece mejor no intentarlas. Cuando el castigo es mayor de lo que se puede lograr buscando alternativas, efectivamente es preferible no buscarlas. En una situación tal, el poder dicta lo que dirá la realidad. Entre poder y realidad se establece un circuito, dentro del cual la realidad confirma tautológicamente las tesis del poder[20].

---

17 En este sentido, Hugo Assmann cita a Roberto Campos:
«En rigor, nadie puede optar directamente por los pobres. La opción que se tiene que hacer es por el inversionista, quien crea empleo para los pobres», en: Assmann, Hugo: *Economía y Religión*. DEI. San José, 1994. p. 101.

18 Ver los ejemplos siguientes:
Moll, Peter G.: Liberating Liberation Theology: Towards Independence from Dependency Theory. Journal of Theology for Southern Africa. March 1992.
Haigh, Roger S.J.: An Alternative Vision: an Interpretation of Liberation Theology. New York: Paulist.
Sherman, Amy L.: Preferential Option. A Christian and Neoliberal Strategy for Latin America's Poor. Gran Rapids, Michigan, 1992.
Ver sobre esta sacralización del mercado en el contexto de la modernidad: Santa Ana, Julio de: *«Teologia e modernidade»*, en: Silva, Antonio (ed.): *América Latina: 500 anos de evangelização: reflexões teológico-pastoreis*. Paulinas. São Paulo, 1990.

19 Ver: Assmann, Hugo/ Hinkelammert, Franz J.: *A Idolatria do Mercado. Ensaio sobre Economia e Teologia*. Vozes. São Paulo, 1989.

20 Hannah Arendt describe este circuito magistralmente:
«La afirmación de que el Metro de Moscú es el único en el mundo es una mentira sólo mientras que los bolcheviques no tengan el poder para destruir a todos los demás. En

(continúa en pág. siguiente)

Esta condición del imperio total y cerrado es lo que ahora varios teólogos de la liberación perciben en la tradición judeo-cristiana como la situación apocalíptica. En una situación tal, no hay salidas visibles y no puede haber proyectos concretos de cambio. Se vuelve a leer el apocalipsis de San Juan y a discutirlo. En este sentido tradicional, apocalipsis es revelación. El apocalipsis revela que frente al imperio total y cerrado existe alternativa, aunque no se sepa cuál es. El poder total del imperio revela su debilidad, pero su caída no es vista como un producto de una acción política intencional. El nombre de este imperio es Babilonia.

Esta lectura del apocalipsis lleva al análisis de los textos apocalípticos conocidos, pero igualmente al análisis de su contexto económico, social y político. Se redescubre el hecho de que estos textos del apocalipsis han aparecido en situaciones históricas parecidas a la nuestra. El creyente se enfrenta a un imperio que no le deja salida, pero insiste en que alguna salida debe haber.

Apocalipsis aquí no significa catástrofe. El título de la película «Apocalipsis now» no da de ninguna manera el sentido de lo cual se trata. Como revelación, el apocalipsis revela que el monstruo es un gigante con pies de barro y cuya caída

---

otras palabras, el método de predicción infalible, más que cualquier otro método propagandístico totalitario, denota su objetivo último de conquista mundial, dado que sólo en un mundo por completo bajo su control puede el dominador totalitario hacer posiblemente realidad todas sus mentiras y lograr que se cumplan todas sus profecías.» Arendt, Hannah: *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, 1974 p.435.

«Entonces, toda discusión acerca de lo acertado o erróneo de la predicción de un dictador totalitario resulta tan fantástica como discutir con un asesino profesional sobre si su futura víctima está muerta o viva, puesto que matando a la persona en cuestión el asesino puede proporcionar inmediatamente la prueba de la veracidad de su declaración». Arendt, op.cit. p.435.

En una entrevista, Camdessus describe este mecanismo visto desde el FMI:

Pregunta:

«¿Cuál será el costo social de las medidas para poner en orden las finanzas públicas?»

–«La cuestión es cuál sería para el pueblo de Costa Rica el costo de no ajustar sus estructuras. El costo podría ser la interrupción del financiamiento interno, reducción de la inversión, paralización de un acuerdo de renegociación de la deuda, interrupción de las importaciones. El costo sería la recesión... Nuestra posición no es exactamente la de recomendar ni imponer medidas. Nuestra posición es la del diálogo... Pero el hecho de que las metas no hayan sido respetadas y que nosotros hayamos suspendido los desembolsos, no significa un castigo, sino una realidad a la cual se enfrenta el país adaptando sus políticas. Luego nosotros desembolsaremos». Intrevista a Michel Camdessus, director-gerente del FMI. (*La Nación*, San José, 5.3.90).

dejará abierto el futuro para alternativas por realizar[21]. Tampoco esta lectura del apocalipsis, como ahora aparece en la teología de liberación, es directamente comparable con la lectura, que hace del apocalipsis el fundamentalismo cristiano de EE.UU. En esta, el apocalipsis es otra vez solamente la catástrofe, que viene por la voluntad de Dios en sentido de una ley de la historia inexorable. El mundo está condenado a perecer, y su salvación la realiza un dios-juez al consumar la historia misma. Sin embargo, la ley de la historia misma es la catástrofe de la historia humana. Se trata de un fundamentalismo con la pretensión de escribir hoy la historia de mañana. Los mismos presidentes Reagan y Bush se inscribieron públicamente en esta metafísica de la historia[22]. Pero, de hecho, también la recuperación, que intenta hacer Camdessus de la teología de la liberación, es perfectamente compatible con tal visión del mundo.

La lectura del apocalipsis de parte de algunos teólogos de la liberación hoy, no va en ninguno de estos sentidos. El imperio total y cerrado de hoy, como lo era el imperio romano, el helénico o el babilónico, es una Babilonia. Pero como tal es un gigante con pies de barro. Cae, pero la razón de su caída no puede ser un acto humano voluntarista. Para eso es demasiado fuerte. Cae por efectos no-intencionales resultado de su propia omnipotencia. Pero no hay ley metafísica de la historia que lo haga caer. Cae, porque «de pronto una piedra se desprendió, sin

21 Quizás el texto que mejor describe la situación apocalíptica, es el siguiente del profeta Daniel del. siglo II a.C.:
«Tú, oh rey, has visto esta visión: una estatua, una enorme estatua, de extraordinario brillo, de aspecto terrible, se levantaba ante ti. La cabeza de esta estatua era de oro puro, su pecho y sus brazos de plata, su vientre y sus lomos de bronce, sus piernas de hierro, sus pies parte de hierro y parte de arcilla. Tú estabas mirando, cuando *de pronto una piedra se desprendió, sin intervención de mano alguna, vino a dar a la estatua en sus pies de hierro y barro, y los pulverizó.* Entonces quedó pulverizado todo a la vez: hierro, arcilla, bronce, plata y oro... Y la piedra que había golpeado la estatua se convirtió en un gran monte que llenó toda la tierra.» (Dan, 2.31-35).

22 El libro ya citado de Pentecostés se llama «Eventos del porvenir». Como antes la Academia de las Ciencias de Moscú conocía las leyes inexorables del futuro, estos fundamentalistas las saben igualmente. Pero, mientras la Academia de Ciencias creía todavía en un futuro mejor, este actual fundamentalismo cree decidida de antemano en la perdición de la humanidad.
El día del comienzo de la Guerra del Golfo, el presidente Bush apareció en la televisión con uno de los predicadores fundamentalistas de EE.UU., Billy Graham, para pedir juntos la bendición de Dios en esta guerra.

intervención de mano alguna, vino a dar a la estatua en sus pies de hierro y barro, y los pulverizó»[23].

Sin embargo, la situación apocalíptica no provoca solamente el género literario, que llamamos apocalipsis. Aparece otra, que es gemela de la primera. Se trata de la literatura sapiencial, que ha sido siempre el otro lado de la literatura apocalíptica. Uno de los grandes testimonios de esta literatura, que hoy ha sido retomado por la teología de la liberación, es el libro de la Biblia llamado el «Eclesiastés», que fue escrito en el siglo III a.C. Tiene un sentido más bien trágico de la vida frente a un imperio inexpugnable y desastroso. Prevalece el lamento sobre la pérdida del sentido de la vida, combinado con un lejano resueño de esperanza destrozada. Se trata de una percepción de la vida que tiene mucho en común con ciertas corrientes de la postmodernidad en lo presente. Al volver algunos teólogos con la lectura del apocalipsis, aparece también esta problemática hoy en la teología de la liberación[24].

El desafío para la teología de la liberación. La irracionalidad de lo racionalizado.

Como vimos precisamente en la teología del FMI, de la negación de la teología de la liberación se ha pasado a construir una antiteología de la liberación. Esta antiteología es visiblemente una inversión de la teología de la liberación, de cuya negación se ha partido.

De nuevo resalta el hecho de que estas dos teologías contrarias no se pueden distinguir en el plano de una discusión nítidamente teológica. En este plano, la teología de la liberación no se distingue visiblemente de la antiteología presentada

---

[23] Ver: Richard, Pablo: El pueblo de Dios contra el imperio. Daniel 7 en su contexto literario e histórico. Ribla. Nr. 7. DEI, San José, 1990. También: Richard, Pablo: Apocalipsis. Reconstrucción de la esperanza. DEI. San José, 1994.
También: Mesters, Carlos: El Apocalipsis: La esperanza de un pueblo que lucha. Rehue. Santiago de Chile, 1986. Foulkes, Ricardo: El Apocalipsis de San Juan. Una lectura desde América Latina. Buenos Aires. 1989. Rowland, Christopher: Radical Christianity: A Reading of Recovery. Orbis. New York, 1988. Snoek, Juan/Nauta, Rommie: Daniel y el Apocalipsis. DEI. San José, 1993.

[24] Ver Tamez, Elsa: La razón utópica de Qohélet. Pasos. DEI. Nr. 52, marzo/abril 1994.

por el FMI en la actualidad. Aparentemente se desemboca en una situación en la cual el conflicto deja de ser teológico. Parece ser un conflicto sobre la aplicación de una teología compartida por ambas partes. La teología del imperio –la teología del FMI *es* la teología del imperio– asumió las partes claves de la teología de liberación: la opción preferencial por los pobres y la esperanza del reino de Dios, encarnada en la ortopraxis. Al menos es eso lo que aparenta ser.

En un nivel diferente vuelve ahora el problema que habíamos visto al comienzo de este artículo. Allí analizamos el hecho de que en los años 60/70 la teología de liberación surge de una manera tal, que el conflicto con la teología institucionalizada no apareció como un conflicto religioso, porque ningún dogma religioso estaba cuestionado. El conflicto apareció como un conflicto sobre la concretización de una fe común. La opción preferencial por los pobres y la encarnación del reino de Dios en el mundo económico-político eran los instrumentos de esta concreción. Como dicha teología concretizada, la teología de liberación era vista conflictivamente.

Hoy en día, en cambio, la misma teología del imperio asumió estas posiciones. Ya no sirven para concretizar una fe. La teología del imperio está de acuerdo con la opción preferencial por los pobres y con la encarnación económico-social del reino de Dios. Se presenta a sí misma como el único camino realista para cumplir con estas exigencias.

Ciertamente, la teología del imperio tergiversa la opción por los pobres de la teología de liberación. Desde el punto de vista de la teología de liberación, esta opción es consecuencia de un reconocimiento mutuo entre sujetos humanos. El pobre es el signo de una pérdida de este reconocimiento, que comprueba que toda relación social humana está distorsionada. La teología del imperio, en cambio, no puede enfocar al pobre sino como un objeto de los otros, que no son pobres.

Sin embargo, la opción por los pobres ya no puede identificar ninguna concreción de la teología de liberación. La pregunta ahora es por el realismo de su concreción. Ninguna fe preconcebida puede dar la respuesta. No se puede decidir sobre

la verdad de una de las posiciones sin recurrir a las ciencias empíricas, especialmente a las ciencias económicas. Son ellas las que deciden. Como resultado, se transforman en portadores del criterio de verdad sobre las teologías. Efectivamente, con la economía política neoliberal en la mano, la opción por los pobres se transforma en opción por el FMI. Desde el punto de vista de una economía política crítica, en cambio, se transforma en la exigencia de una sociedad alternativa, en la cual todos tienen cabida. La teología como teología no puede decidir. Los resultados de la ciencia deciden sobre el contenido concreto de la teología.

Por esta razón, los intentos de recuperación de la teología de liberación obligan a ésta a desarrollar nuevas problemáticas. Para poder seguir sosteniendo la opción por los pobres en términos que respetan al pobre como sujeto –algo que es lo específico para la teología de liberación–, esta opción tiene que ser vinculada de una manera mucho más específica con el reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados.

Eso lleva a la necesidad de desarrollar la teología de liberación especialmente en dos líneas. La primera se refiere a la crítica de la economía política neoliberal y su respectiva utopización de la ley del mercado. La segunda se refiere a la tradición cristiana de una teología crítica de la ley. Ambas constituyen el espacio de una discusión que hoy se resume muchas veces como «economía y teología». Constata la relevancia del análisis económico por el discernimiento del contenido de la fe y supera un punto de vista que ha considerado lo económico como un espacio de la aplicación de la fe.

En la primera línea de la crítica de la economía política neoliberal el argumento se podría resumir por la frase: la racionalización por la competitividad y la eficiencia (rentabilidad) revela la profunda irracionalidad de lo racionalizado. La eficiencia no es eficiente. Al reducir la racionalidad a la rentabilidad, el sistema económico actual se transforma en irracional. Desata procesos destructores, que no puede controlar a partir de los parámetros de racionalidad que ha escogido.

La exclusión de un número creciente de personas del sistema económico, la destrucción de las bases naturales de la vida, la distorsión de todas las relaciones sociales, y, por consiguiente, de las relaciones mercantiles mismas, son el resultado no-intencional de esta reducción de la racionalidad a la rentabilidad. Las leyes del mercado del capitalismo total destruyen la propia sociedad y su entorno natural. Al absolutizar estas leyes por medio del mito del automatismo del mercado, estas tendencias destructoras son incontrolables y se convierten en una amenaza para la propia sobrevivencia humana.

Esta crítica desemboca en un análisis de la racionalidad, que incluya precisamente la irracionalidad de lo racionalizado. Se trata del desarrollo de un concepto de un circuito natural y social de la vida humana, que tiene que englobar y condicionar la racionalidad medio-fin que subyace al cálculo de la rentabilidad. Eso excluye la totalización neoliberal de la ley del mercado, para integrar las relaciones mercantiles en la vida social. La política neoliberal, en cambio, trata al mercado como el elemento constituyente de todas las relaciones sociales, desembocando así en su política del capitalismo total[25].

Con análisis de este tipo, la teología de la liberación vuelve con la necesidad de encontrarse con el pensamiento de Marx[26]. Eso le pasa, aunque no lo haga a propósito. El pensamiento de Marx es el gran cuerpo teórico existente, que surge precisamente por la crítica de la irracionalidad de lo racionalizado. Al enfrentarse hoy teóricamente este problema, cualquier conceptualización desarrollará pensamientos cercanos a aquellos que Marx primero desarrolló. Por eso, aunque uno no parta de Marx, sin quererlo, llega a sus conceptualizaciones o se acerca a ellas. Sin embargo, en esta relación con el pensamiento de Marx aparece una crítica profunda, que es básica para las

[25] Gallardo, Helio: «Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina». Pasos. Número especial 3/1992. DEI. San José, Costa Rica.
Hinkelammert, Franz J.: «La lógica de la expulsión del mercado capitalista mundial y el proyecto de liberación». Pasos. Número especial. 3/1992.

[26] Ver los trabajos respectivos de Enrique Dussel: Dussel, Enrique: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los 'Grundisse'*. Siglo XXI, México 1985. Dussel, Enrique: *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. Siglo XXI, México,1988.

reflexiones de la teología de liberación. Se trata de la esperanza marxista de poder solucionar los problemas del capitalismo total por una superación total del capitalismo. El marxismo desembocó en una totalización análoga a aquella, que hoy vivimos con la totalización neoliberal del capitalismo. La teología de liberación tiene que ir superando las totalizaciones, si quiere efectivamente contribuir a la constitución de una fe nueva. Sin embargo, criticadas estas totalizaciones, las conceptualizaciones de la crítica de la irracionalidad de lo racionalizado son irrenunciables para poder constituir un concepto adecuado de racionalidad de la acción humana. La teoría de la acción racional, como la ha hecho Max Weber, no llega más allá de este reduccionismo de la acción racional a sus expresiones de racionalidad medio-fin, por ejemplo lo medible en términos de la rentabilidad.

Eso nos lleva a la segunda línea del desarrollo necesario de la teología de liberación en el mundo de hoy. La crítica de la irracionalidad de lo racionalizado tiene que ser expresada en los propios términos teológicos. Eso ocurre hoy precisamente por la recuperación de una larga tradición teológica de la crítica de la ley, que empieza ya en las propias escrituras y que tiene su primera elaboración teológica en Pablo de Tarso, sobre todo en la carta a los romanos. De hecho, es la primera elaboración de la crítica a la irracionalidad de lo racionalizado, que hay en el pensamiento humano[27].

Los teólogos de la liberación, que retoman esta teología de Pablo, destacan dos elementos claves de su teología de la crítica de la ley. Por un lado, Pablo hace ver que la ley, en cuanto ley de cumplimiento, lleva a la muerte a aquellos que la cumplen o son obligados a cumplirlas más allá de cualquier otra consideración. La ley, que sirve a la vida, lleva en este caso a la muerte. Pablo habla de la «ley de cumplimiento», que lleva

[27] El libro más destacado en este sentido es: Tamez, Elsa: *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos.* DEI. San José, 1991. Ver: Shaull, Richard: *La Reforma y la Teología de Liberación.* DEI. San José, 1993.
Ver también: Hinkelammert, Franz J.: *Las Armas Ideológicas de la Muerte.* DEI, San José, 1981. Segunda Edición revisada y ampliada con introducción de Pablo Richard y Raúl Vidales.

a la muerte. Ley es en este caso cualquier ley, tanto la ley judía del tipo que Pablo conoce de la tradición fariseica, como la ley romana. Por tanto, el Estado de derecho, que ha aparecido con el imperio romano la primera vez en la historia, no es la máxima expresión de la humanidad, sino una amenaza. La ley no salva por medio de su cumplimiento. Por otro lado, Pablo considera el pecado no en el sentido de una infracción de la ley. El pecado, del cual se trata en la visión de Pablo, se comete cumpliendo la ley y para que sea cumplida. Infracciones de la ley son secundarias. Por tanto, el pecado es llevar a la muerte cumpliendo la ley. Por tanto, el pecado se comete con la buena conciencia de estar cumpiendo la ley. Todavía se mantienen rastros de este pensamiento en el dicho de la Edad Media europea: *«Suma lex, máxima iniustitia»*. O el otro contrario, que es de sentido irónico: *Fiat iustitia, pereat mundus* (que se cumpla la ley, aunque perezca el mundo).

Eso llevó al análisis de la sacrificialidad como resultado de la ley. La ley, al ser tratada como totalizante, exige sacrificios humanos. Eso es muy consciente en los principios del cristianismo. Todos los Evangelios, por ejemplo, insisten en que Jesús fue matado cumpliendo la ley; en cumplimiento de la ley. Por tanto, no hay culpables personales de esta muerte. Es la relación con la ley que la origina. Es bien comprensible que la teología conservadora posteriormente prefirió culpar a los judíos. Tenía que hacerlo para escapar de las consecuencias de la teología de la crítica de la ley, que era completamente incompatible con las aspiraciones del cristianismo respecto al poder imperial[28].

Este hecho explica por qué precisamente la teología de la crítica de la ley de Pablo y su afirmación, negación, inversión y falsificación haya sido el hilo conductor de la historia del cristianismo y por tanto del occidente. Su escrito clave es la carta a los romanos. La carta a los romanos no es de ninguna

28 Ver: Hinkelammert, Franz J.: *La fe de Abraham y el Edipo Occidental*. DEI, San José, Segunda Edición Ampliada. 1991. Hinkelammert, Franz J.: *Sacrificios Humanos y Sociedad Occidental: Lucifer y la Bestia*. DEI. San José, 1991. Ver: Pixley, Jorge: *La violencia legal, violencia institucionalizada, la que se comete creyendo servir a Dios*. Ribla 18, San José, 1994.

manera un libro «teológico» en el sentido de la división en facultades de la universidad moderna. Analiza lo que es la clave del imperio romano del tiempo de Pablo, si bien lo hace a partir de un punto de vista teológico. Es tan decisiva para la filosofía y el pensamiento político, como lo es para el pensamiento teológico. Para los filósofos, en cambio, es un tabú. En las historias de filosofía ni aparece, aunque es el pensamiento alrededor del cual giran más de 1.500 años del pensamiento occidental, la filosofía incluida. La carta a los romanos era todavía decisiva en la Reforma, sobre todo para Lutero. Por eso, está en la raíz de la ética protestante y su transformación en el espíritu del capitalismo. Volvió a ser decisiva en el surgimiento de la teología moderna, con el libro de Karl Barth sobre la carta a los romanos. Hoy vuelve a ser decisiva para la teología de liberación. Es uno de los libros más subversivos de la historia. Uno de los poco que dio cuenta de eso, es Nietzsche. Pero Nietzsche lo hace solamente para escoger a Pablo como su enemigo predilecto.

La crítica paulina de la ley es precisamente una crítica de las leyes «justas», que Pablo ve especialmente presente en la ley de Dios dada en el Sinaí. Pero frente a su crítica de la ley, tampoco estos mandamientos son leyes justas de por sí. Cualquier ley, según Pablo, mata, si es tratada como ley de cumplimiento. Según Pablo, eso vale inclusive para la «ley de Dios». La injusticia está en la forma general de la ley. Por tanto, la justicia de Pablo no está en la ley, sino en la relación con ella. El sujeto es soberano frente a la ley, para relativizarla en todo caso en el cual el cumplimiento mata.

Hay una diferencia tajante entre esta crítica de la ley de Pablo y la tradición liberal. La tradición liberal busca leyes justas. Las cree haber encontrado, al sostener que la ley es justa, cuando aquellos que tienen el deber de obedecerlas, son a la vez aquellos que como ciudadanos son los legisladores. Esta ley es su respectiva ley de Dios: *vox populi, vox dei.* Por tanto, el resultado liberal es que la ley democrática es ley justa. Por tanto, un Estado de derecho basado en esta ley es un Estado justo.

Por tanto, para Pablo no hay Estado de derecho en el sentido de nuestra ideología presente, en la cual el Estado de derecho tiene leyes justas con el consiguiente deber del ciudadano de cumplirlas sin posibilidad de efectuar un discernimiento o ejercer resistencia. Max Weber llama este procedimiento «legitimidad por legalidad». Es incompatible con la posición de Pablo, que es de discernimiento. Desde el punto vista de Pablo, el Estado de derecho liberal es un Estado injusto. Lo es, porque es un Estado total. La posición de Pablo implica el derecho a la resistencia, la posición de Weber niega este derecho.

Hoy en día, visiblemente se está preparando un holocausto del Tercer Mundo. Si llega a consumarse, se consumará por Estados de derecho y en los estrictos límites de Estados de derecho[29]. Eso precisamente revela el hecho, de que el Estado de derecho no garantiza de ninguna manera justicia alguna. La resistencia humaniza al Estado de derecho, y donde la resistencia es reprimida exitosamente o no tiene lugar, el Estado de derecho se transforma en un Moloc. Por eso, Estado de derecho y totalitarismo, como democracia y totalitarismo, son compatibles[30]. También el cobro de la deuda externa del Tercer Mundo es un crimen que se comete «cumpliendo la ley». El mismo Estado de derecho lo comete. Cuando Pablo habla del pecado, se refiere a estos crímenes que se cometen «cumpliendo la ley». Las transgresiones de la ley apenas le interesan[31]. Son crímenes que se cometen con buena conciencia, creyendo servir a Dios, a la humanidad y a los pobres.

En este sentido, ya la teología de la crítica de la ley desarrolla el problema de la irracionalidad de lo racionalizado. Por eso, los teólogos de la liberación pueden retomar esta teología en relación a la ley del mercado. Por un lado, al ser tratado

---

29 Ver: Rufin, Jean-Christophe: *L'empire et les nouveaux barbares.* Paris 1991. *Das Reich und die neuen Barbaren.* Berlin, 1992.
Igualmente: Enzensberger, Hans Magnus: *Aussichten auf den Bürgerkrieg.* (*Perspectivas de la guerra civil*). Suhrkamp. Frankfurt/Main, 1993.

30 En la literatura sobre el totalitarismo, solamente Hannah Arendt da cuenta de este hecho. Ver: Arendt, Hannah: *Los orígenes del totalitarismo.* op.cit.

31 Ver: Hinkelammert, Franz J.: *La Deuda Externa de América Latina: el automatismo de la deuda.* DEI, San José, 1988.
Hinkelammert, Franz J.: *Democracia y Totalitarismo.* DEI, San José, 1987.

como ley que salva por su cumplimiento, la ley del mercado lleva a la muerte inclusive de la humanidad. Por otro lado, hay un pecado que se comete cumpliendo la ley del mercado y que se comete con la buena conciencia de estar cumpliendo la máxima ley de la humanidad. Vuelve, por tanto, la libertad cristiana en el sentido que Pablo pronunció, como una libertad que es soberana frente a la ley. Los sujetos libres son libres en el grado en el cual son capaces de relativizar a la ley en función de las necesidades de la vida de ellos. La libertad no está en la ley, sino en la relación de los sujetos *con* la ley. Considerando la ley del mercado, la libertad consiste precisamente en poder someterla e inclusive cometer infracciones de ella, si las necesidades de los sujetos lo exigen. El reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados implica insustituiblemente el reconocimiento de la relativización de cualquier ley en función de este reconocimiento. Al reconocerse mutuamente como sujetos, se reconocen como soberanos frente a la ley. La ley vale solamente en el grado en el cual no impide este reconocimiento mutuo.

Se puede ahora retomar la opción por los pobres en un sentido en el que la teología del imperio jamás la aceptará. El reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados implica la opción por los pobres y por eso, implica a la vez la soberanía del sujeto humano frente a la ley. Sin esta soberanía no puede haber ni reconocimiento mutuo entre sujetos ni opción por los pobres. A partir de esta reconceptualización aparece también una reconceptualización del reino de Dios[32].

Por eso, la teología de liberación llega a negar no solamente la absolutización de la ley del mercado en el «capitalismo total», sino de cualquier ley metafísica de la historia. Absolutización de la ley –es decir, su transformación en ley metafísica de la historia– es totalización, que a la postre desemboca en totalitarismo. Su lema es siempre aquél del «fin de la historia» y de la negación de todas las alternativas[33].

---

32 Ver: Sung, Jung Mo: *Economía. Tema ausente en la teología de la liberación.* DEI. San José, 1994.

33 Assmann, Hugo: *Teología de la liberación: mirando hacia el frente.* Pasos, Nr. 55. San José, Sept./oct. 1994.

Con este resultado, la teología de la liberación desemboca en una crítica de la modernidad y no solamente del capitalismo. Llega a la constatación de una crisis de la sociedad occidental misma. Sin embargo, no es postmoderna. Los postmodernos se cuidan mucho de hacer el análisis de la ley del mercado como ley metafísica de la historia. Atacan por todos lados leyes metafísicas de la historia, especialmente en el socialismo histórico, donde efectivamente las ha habido. Pero la ley del mercado como único caso hoy de una imposición de una ley metafísica de la historia, ni la mencionan. Encubren la ley metafísica de la historia vigente hoy en nombre de la crítica de tantas leyes de la historia en el pasado.

La estrategia actual de globalización y los derechos humanos

Lo que ocurre con los derechos humanos en el actual proceso de globalización, describe lo que ocurre con los seres humanos, vistos como seres humanos naturales –cuerpos hablantes– bajo el impacto de las lógicas reales producidas por este proceso. Hablar de estos derechos humanos, significa hablar de la dignidad humana amenazada y violada por un sistema, que se desarrolla con alta dinámica según sus leyes propias, que pasan por encima de los seres humanos.

1. En América Latina la estrategia de la globalización fue impuesta por los tal llamados ajustes estructurales

Los ajustes estructurales se refirieron especialmente a tres dimensiones de la sociedad:

a. La apertura tendencialmente ilimitada para el capital financiero y para las corrientes de divisas y mercancías.

b. La reestructuración del Estado en la dirección de un Estado policial y militar. Parecía ahora que el Estado policial significa libertad y el Estado social esclavitud. Se le quitó al Estado sus funciones en la política de desarrollo y en la política referente a la infraestructura económica y social. De eso se derivaba la privatización de las propiedades públicas, que resultó en una nueva acumulación originaria. Aparece en el mundo entero un pillaje de estas propiedades.

c. La flexibilización de la fuerza de trabajo, que trae consigo la anulación de derechos de importancia decisiva que son resultado del contrato de trabajo, como la protección frente al despido y la protección de la mujer, pero también de los niños, etc. Las seguridades sociales son disueltas y los sindicatos debilitados, muchas veces hasta disueltos.

La imposición de estas medidas de ajuste estructural en la mayoría de los países de América Latina es acompañado por el terrorismo del Estado (Brasil, Chile, Uruguay, Argentina). El terrorismo del Estado mantiene hoy esta importancia clave en la estrategia de globalización especialmente en Colombia y en México.

La imposición de los ajustes estructurales va de la mano con la propagación de la ideología de la competitividad y de la eficiencia. Por eso se los justifica como política de la eliminación de distorsiones del mercado o de la eliminación de «interruptores» de la movilidad del mercado (por ejemplo Lukas). La economía ahora se conduce en términos de una guerra económica, en la cual se trata de conseguir ventajas competitivas que hacen posible salir de la guerra como ganador victorioso. La misma situación de países ahora se discute en términos de su competitividad, y toda actividad social es evaluada según su aporte a esta competitividad. El economista y especialmente el administrador de empresas se convierte en asesores militares de esta guerra económica. Su función no es hacer teoría o entender lo que significa esta manera de enfocar a la economía, sino aportar para ganar la guerra. Por eso, la teoría económica y social se hace cínica.

Para esta guerra económica las medidas del ajuste estructural sirven para preparar y limpiar el campo de batalla. Las empresa que se enfrentan en la guerra económica tienen en común el interés de limpiar el campo de batalla, para que puedan luchar en él uno en contra del otro sin ser «distorsionados».

Desde el punto de vista, que nos interesa, esta eliminación de las distorsiones del mercado tiene una importancia central. La lógica real del proceso de globalización se expresa más nítidamente en términos de la eliminación de las distorsiones

del mercado. Hace presente este proceso arrollador del mercado como un gran engranaje, que sigue a una lógica propia y la impone. A través de esta lógica el mercado como tal engranaje se autorreproduce, «perfeccionándose» en términos de su propio funcionamiento. Por eso, para el lenguaje el concepto de las distorsiones del mercado es tan central. El engranaje del mercado aparece como una gran maquinaria computacional, que necesita ser perfeccionada. Lo que se llama distorsiones, son considerados elementos de fricción para este funcionamiento. Sin embargo, una máquina tiene que funcionar con un mínimo de fricciones. Eliminarlas, significa mejorar su desempeño. Se lo mejora, eliminando las distorsiones.

2. Los derechos humanos y la eliminación de las distorsiones del mercado

Hay muchas distorsiones del mercado, que se van descubriendo. Aquí, sin embargo, nos interesan aquellos que son relevantes para el enfoque de los derechos humanos. Lo que resulta es que la afirmación de los derechos humanos, en cuanto surgen de la afirmación del ser humano como ser natural, en su totalidad resultan ser distorsiones del mercado a la luz del perfeccionamiento del engranaje del mercado en el proceso de globalización actual. Aparece un choque entre estos derechos humanos y la lógica del proceso de globalización.

Este choque hoy se hace evidente. Pero ocurre en una sociedad que habla de los derechos humanos más que cualquier sociedad anterior. El mismo imperio, las grandes empresas, toda opinión pública y publicada giran alrededor de la afirmación de los derechos humanos. Todos están preocupados de los derechos humanos.

Hay una escisión evidente en el interior de las concepciones de los derechos humanos. El imperio globalizado habla de los derechos humanos, pero también los afectados –los perdedores del proceso de globalización– hablan de los derechos humanos. Pero los derechos humanos aparecen con una acentuación bien diferente en ambos casos.

La actual estrategia de la globalización entiende los derechos humanos como derechos del poseedor, del propietario. Puede basarse en una tradición larga, que viene de las declaraciones de los derechos humanos del siglo XVIII, la declaración americana de EE.UU. y la declaración de la revolución francesa. Se trata de derechos humanos que se ubican en el interior de un mundo pensado a partir del mercado, y formulan los derechos del propietario en el mercado y para tener el mercado. La relación mercantil es su centro. No reducen al individuo a ser participante del mercado. Sin embargo, piensan el mercado como un ámbito de libertad natural. Por tanto, jamás reclaman y pueden reclamar derechos humanos frente al mercado. Se orientan a derechos frente al Estado. Pero, de esta manera resultan derechos humanos que no son exclusivos de los seres humanos. Se trata de derechos que se refieren tanto a personas jurídicas como a personas llamadas «naturales». Aparecen, por tanto, derechos humanos de simples categorías colectivas, que a la vez son derechos humanos de personas naturales. De esta manera, la empresa aparece como sujeto de derechos humanos tanto como los seres humanos mismos, y aparece la tendencia de reducir los derechos humanos claves a derechos que los seres humanos tienen en común con las colectividades privadas. Al ser a la vez derechos humanos de personas y de colectivos privados, no pueden ser sino derechos del ser humano como propietario. Por tanto, aparece la tendencia de identificar derechos humanos y derechos del propietario, aunque el punto de partida de esta concepción sea el individuo autónomo insertado en el mercado, sin reducirse a él.

A partir de esta concepción de los derechos humanos se explica el hecho de que hoy los grandes colectivos del gran capital reclaman derechos humanos, siendo ellos el verdadero portador de estos derechos.

Evidentemente, en sentido estricto no se trata de derechos humanos. Estos como derechos exclusivos de seres humanos aparecen en reacción a estos derechos del propietario. Aparecen en el medio de un conflicto, que ya es notorio en la revolución francesa. Esta no mata solamente al rey y los aristócratas, sino

igualmente los primeros representantes de derechos humanos del ser humano mismo: Olympe de Goughes, la mujer feminista, y Babeuf, el hombre de la igualdad obrera. Son aquellos derechos que de ahora en adelante promueven la emancipación humana.

Aquí aparecen derechos humanos que no son derechos de colectividades, sino de seres humanos exclusivamente. Personas jurídicas no son ninguna instancia para reclamarlos. Se trata de aquellos derechos humanos que se derivan del reconocimiento del ser humano como un ser corporal o como ser natural. Derechos humanos que se refieren a la integridad corporal (en relación a la tortura y a la muerte violenta) y a la satisfacción de las necesidades (trabajo, alimentación, techo, educación, salud), y al reconocimiento en cuanto género, etnia y cultura.

Se trata de derechos humanos que resultan de la subjetividad del ser humano y que entran en conflicto con su reducción al individuo, al propietario y al Yo.

Estos derechos humanos se hacen presentes durante el siglo XIX y XX, y marcan las grandes declaraciones de derechos humanos de este tiempo, sobre todo la declaración de las Naciones Unidas. Es notable que EE.UU. jamás ha ratificado ninguna de las convenciones de derechos humanos que incluían estos derechos específicamente humanos.

La estrategia de globalización ha revertido este desarrollo de la concepción de los derechos humanos. Estos sobreviven en declaraciones de derechos humanos sin substancia, mientras todo el poder vuelve a insistir en los derechos humanos como derechos del propietario y por tanto, como derechos que se refieren a colectivos y no al ser humano en su especificidad. La actual insistencia del imperio en los derechos humanos se refiere casi exclusivamente a tales derechos del propietario. Son los perdedores de la estrategia de globalización, que siguen insistiendo en derechos humanos del ser humano mismo. Son los derechos humanos del ser natural y corporal humano: del cuerpo hablante. Una persona colectiva naturalmente no puede hacer presente tales derechos humanos por la simple razón de que no tiene cuerpo. No es un ser natural.

Sin embargo, la estrategia de la globalización pasa por encima de estos derechos humanos, porque su validez se encuentra en un conflicto directo e inmediato con esta estrategia.

Desde el punto de vista de las empresas que operan transnacionalmente, los derechos humanos como derechos de seres humanos corporales no son más que distorsiones del mercado. Ellos operan y calculan mundialmente y para ellos el mundo entero es el espacio, en el cual aparecen las distorsiones del mercado. La exigencia de la apertura para los flujos financieros y de mercancías, para la disolución del Estado en sus funciones económicas y sociales y la flexibilización del trabajo son consecuencias de estas operaciones mundiales de las empresas transnacionales. De eso precisamente sigue, que la eliminación de tales distorsiones del mercado lleva a la anulación de los derechos humanos. No todas las distorsiones del mercado son producto del reconocimiento de los derechos humanos, pero tendencialmente toda defensa de los derechos humanos como derechos de seres humanos corporales aparece como distorsión del mercado. Por eso, la eliminación indiscriminada de las distorsiones del mercado desemboca con una lógica implícita en la distorsión de los propios derechos humanos. Eso vale en el grado en el cual la eliminación de estas distorsiones del mercado se lleva a cabo en nombre de un principio general, como es el caso del proceso de globalización. Sin embargo, la política de la eliminación de las distorsiones ahora se presenta como simple aplicación de una técnica.

Por tanto, la transformación de la economía en guerra económica y la siguiente transformación de la competitividad en valor único y superior está destruyendo y eliminando todos los derechos humanos en nombre de los derechos del mercado, que son derechos vigentes en el mercado y solamente en él. Los derechos del mercado sustituyen a los derechos humanos. Eso explica porqué nuestra sociedad sigue hablando tanto y con tanta intensidad de los derechos humanos. De hecho se trata ahora casi exclusivamente de derechos del mercado y en el mercado. Por tanto, se trata de derechos, que puede tener tanto el individuo natural como la persona jurídica colectiva (como por

ejemplo las empresas y las corporaciones, es decir, instituciones). Sin embargo, al reducir la persona humana a un individuo con los mismos derechos que personas jurídicas colectivas, esta persona pierde el carácter de persona, es decir, de un ser corporal hecho persona. Lo que se presenta hoy en la estrategia de globalización como derechos humanos, por eso, son derechos como los que tienen estos personajes colectivos como Mercedes, Siemens, Toyota y Microsoft. Los derechos en el mercado, que ellos pretenden, los imponen a la sociedad actual como los únicos «derechos humanos» válidos. Por eso, el derecho de ellos, de eliminar las distorsiones del mercado y con ellas los derechos humanos de personas corporales, es impuesto como la esencia de todos los derechos humanos. Los pretendidos «derechos humanos» de personas jurídicas y colectivas eliminan a los derechos humanos de las personas humanas corporales.

La pregunta surge entonces: ¿Tiene Microsoft derechos humanos? ¿O tienen los seres humanos, derechos humanos cuya validez hace falta imponer frente a Microsoft? ¿Tiene la CNN deerechos humanos, o tienen los seres humanos derechos humanos frente a la CNN?

De hecho, en su lógica los derechos de personas colectivas devoran a los derechos humanos de la persona humana como ser corporal y ser natural, que es parte de toda la naturaleza. Tenemos que enfrentar un conflicto entre derechos humanos y derechos colectivos de instituciones y asegurar que los derechos humanos sean respetados de parte de estas personas jurídicas y colectivas. Los derechos humanos son una nueva ampliación del «*habeas corpus*», frente a derechos de colectivos, que pretenden sustituir estos derechos humanos.

Todo ocurre como en la película «Jurassic Park». Había muchos dinosaurios bien limitados en su espacio de actuar y los seres humanos podían pasearse tranquilamente para observarlos. Para los dinosaurios se trataba evidentemente de una distorsión de la competencia, a pesar de que esta situación para los seres humanos dio el ambiente de seguridad con el resultado de que su posibilidad de vivir no era distorsionada. Sin embargo, con el huracán de la globalización cayeron todas

estas distorsiones para los dinosaurios. El *tirannosaurus rex* podía moverse ahora sin ser distorsionado en su libertad y el velociraptor lo podía asaltar libremente. Por fin eran *global players*. Pero ahora estaba distorsionada la vida de los seres humanos. Perdieron todas sus defensas. En la película había un helicóptero, en el cual podían fugarse y por tanto se podían escapar. Pero en nuestra realidad no hay tal helicóptero, en el cual podríamos escaparnos. Tenemos que defendernos en el terreno. Si no lo hacemos, no nos espera un helicóptero de salvación, sino el viaje del Titanic. La gran creación de mitos de la fábrica de Hollywood ha creado mitos bastante realistas.

En ninguna parte se ha podido sacar las consecuencias de la estrategia de globalización de una manera tan extrema y radical como ocurrió en el Tercer Mundo. En ninguna parte hay tantas víctimas. Pero no debemos equivocarnos. El Primer Mundo no va a ayudar, sino es precisamente el punto de partida del proceso. Pero está llegando también allí. El futuro del Primer Mundo lo podemos ver en el Tercer Mundo. Se hace visible en el Tercer Mundo. No es al revés, como pensaba la ideología del progreso desde más de 200 años. Los Pinochets, que mandaron aquí, allá los tendrán igualmente. Aparecerán en nombre de los derechos humanos.

Eso llevó a una extrema reducción de los derechos humanos del siglo XVIII a derechos del propietario, que ocurre muy explícitamente en las concepciones de estos derechos en los años 60 y 70. Son los teóricos de los *propriety rights* y del *public choice* en EE.UU. que la realizan con un simplismo sin igual. En estas teorías se suprime todo espacio de autonomía del individuo que no se puede derivar de algún cálculo de mercado. Derechos del mercado y derechos humanos están identificados completamente[1]. Inclusive el derecho de la inviolabilidad del cuerpo es reducido a un derecho de propiedad del propietario sobre su cuerpo. Las cámaras de tortura de los regímenes totalitarios de Seguridad Nacional en América Latina

[1] El libro clásico sigue siendo: Buchanan, James M./Tullock, Gordon: *the calculus of consent. Logical foundations of constitutional democracy.* The University of Michigan, 1962. (Ann Arbor Paperback, 1980).

eran un simple resultado de esta concepción de la propiedad y de la supresión del individuo autónomo por la identificación de derechos humanos y derechos del mercado. Violar el derecho a la inviolabilidad del cuerpo se transforma en el mismo acto de expropiación como la expropiación de un terreno en nombre de la utilidad pública, cuando se decide poner en este lugar una carretera.

Tullock anunciaba este totalitarismo del mercado como un «imperialismo económico»[2]. De hecho, no se trata de un imperialismo económico, sino de un imperialismo del mercado, que desemboca inevitablemente en el imperialismo del mercado total. Pero estos economistas ni pueden distinguir entre mercado y economía. Para ellos mercado es economía, como también mercado es la democracia e inclusive toda esfera de intimidad personal como la familia o la amistad[3].

3. Las burocracias privadas toman el poder en nombre de los derechos humanos

La estrategia de globalización se impone en forma de fuerzas compulsivas de los hechos. Estas fuerzas compulsivas son el producto de la entrega ciega a la lógica del mercado y de su perfeccionamiento por la eliminación de las distorsiones del mercado. Sin embargo, esta tesis de la compulsividad, con la cual se impone la competitividad como valor superior y la consiguiente eliminación de los derechos humanos en nombre de la eliminación de las distorsiones del mercado, no implica ningún fatalismo. Hoy tiene que ser nuestra pregunta aquella por

[2] Tullock, Gordon: Economic Imperialism. En: Buchanan, James M./Tollison, Robert D.(ed.): Theory of Public Choice. Political Applications of Economics. Ann Arbor. University of Michigan Press, 1972.

[3] Ver por ejemplo: Downs, Anthony: An economic theory of democracy. New York 1971. (*Teoría económica de la democracia,* Aguilar. Madrid, 1973).
El resultado de este libro es curioso. Se lo puede resumir: El elector inteligente es el elector tonto. Como la utilidad marginal de cada voto es infinitamente baja, el elector inteligente no gasta ni un peso en la información necesaria para emitir un voto responsable. Por tanto limita su información a aquello que le es mandado gratuitamente por las máquinas partidarias de la campaña electoral.
Desapareció aquel individuo autónomo, que estaba orgulloso sobre su capacidad de juzgar el bien público y emitir su voluntad en las urnas. Apareció el individuo que se reduce a cálculos de costo/beneficio.

la posibilidad de lograr dominar tales fuerzas compulsivas, como se desarrollan hoy a partir del mercado totalizado. Nuestra ideología dominante nos indica como única salida el sometimiento indiscriminado e incuestionado bajo esta compulsividad y nos lo presenta como realismo o pragmatismo. Pero de hecho se trata de la forma quizás más nefasta de un pensamiento idealista.

Pero es a la vez la ideología de la dominación burocrática hoy. Los derechos humanos, como fueron formulados en el siglo XVIII, son derechos de colectivos y no tienen nada específicamente humano. Son derechos del propietario, que valen indistintamente para los colectivos con personalidad jurídica (empresas privadas) como para personas «naturales», que son reducidas a propietarios. Son derechos del mercado. De hecho, son derechos de colectivos, que declaran su independencia del Estado. En este sentido son derechos que constituyen la economía como sociedad civil.

Al ser reasumidos hoy y al ser considerados como la clave de los derechos humanos en la estrategia de globalización, son derechos de las grandes burocracias privadas que en el proceso de globalización se han impuesto a las burocracias públicas. Derrotada la burocracia pública, la burocracia privada asumió el poder en nombre de los derechos humanos. Inclusive sostiene que es burocracia, sino «iniciativa privada» en lucha contra la burocracia. La burocracia pública se transformó en el gran promotor del poder de las burocracias privadas. El proyecto de la AMI (Acuerdo multinacional de inversiones) intenta transformar esta situación de hecho en legalidad constitucional.

En esta situación, desaparece el estatus fundacional del ciudadano. Solamente la burocracia pública tiene ciudadanos, la burocracia privada tiene nada más que clientes. Los tiene en todo el mundo, pero con aquellos que no son clientes, no tiene nada que ver. Clientes se puede tener mundialmente, pero no hay ciudadanos del mundo. La actual exclusión de la población es el resultado de la imposición de las burocracias privadas sobre la burocracia pública. La ciudadanía pierde su significado. Pero, sin embargo, los derechos humanos del ser humano

específico –sus derechos emancipativos– fueron declarados a partir de la ciudadanía. Por tanto, pierden su vigencia[4].

Max Weber vio esta transformación de la empresa privada en burocracia privada. Pero, desde el punto de vista de hoy, resulta ingenuo frente a este fenómeno. Habla de «las organizaciones capitalistas privadas, organizadas de una manera cada vez más burocrática»[5]. Sin embargo, correspondiendo a la situación de su tiempo, ve el peligro en la imposición de la burocracia pública. Sobre los sometidos a la burocracia pública generalizada dice:

«Pero sí son, en cambio, menos libres, porque toda lucha por el poder con una burocracia estatal es inútil, y porque no se puede apelar allí a instancia alguna interesada en principio contra ella y su poder, como es posible, en cambio, frente a la economía privada. Esta sería toda la diferencia.

«Una vez eliminado el capitalismo privado, la burocracia estatal dominaría ella sola. Las burocracias privada y pública, que ahora trabajan una al lado de la otra, y, por lo menos posiblemente, una contra otra, manteniéndose pues, hasta cierto punto mutuamente en jaque, se fundirían en una jerarquía única: A la manera por ejemplo, del Egipto antiguo, sólo en forma incomparablemente más racional y, por tanto, menos evitable[6]».

Se puede entender que Max Weber haya tenido este temor en su tiempo. Pero resultó perfectamente equivocado. Donde la burocracia pública logró imponerse a las burocracias privadas –como ocurrió en el socialismo soviético–, fueron los ciudadanos que al fin rompieron su poder. Pero lo que Weber ni sospechaba, nos toca hoy. Se trata de la imposición de las burocracias privadas, que se devoran a las burocracias públicas. Con mucho más derecho podemos hoy decir sobre la burocracia privada, lo que Max Weber decía sobre la burocracia pública, es decir, que desde allí se constituye algo, que funciona «a la manera, por ejemplo, del Egipto antiguo, sólo en forma incomparablemente más racional y, por tanto, menos evitable». La burocracia pública no

---

4 Ver Dierckxsens, Wim: *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*. DEI. San José, 1997.

5 Weber, Max: Economía y sociedad, Méjico, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1969, pág. 741-742.

6 Ibíd, pág. 1073-1074.

era capaz de constituir un poder mundial; la burocracia privada, en cambio, lo ha podido hacer.

Weber todavía cree que la competencia controla a la burocracia privada, mientras el peligro consiste en la burocracia pública. Por esta razón, el mismo Weber puede seguir pensando en términos de derechos humanos identificados con el derecho del propietario. Hoy no puede haber mucha duda de que es la competencia irrestricta que lleva al dominio absoluto de la burocracia privada sobre el mundo entero, haciendo pedazos el poder público.

Hoy, esta posibilidad, que Weber veía, terminó. Los derechos humanos hoy tienen que ser derechos específicos del ser humano, y estos derechos son derechos de un ser natural, corporal. Solamente derechos humanos en este sentido se pueden enfrentar a la tendencia obvia a la dominación absoluta de la burocracia privada –poderes sin ciudadanos– sobre los seres humanos, una tendencia, que nos condena a todos a un viaje de Titanic sin retorno.

A partir de esta situación hay que pensar las alternativas. Hoy no es para nada claro cuáles podrían ser. Solamente podemos afirmar que una acción alternativa puede consistir solamente en una acción asociativa. Solamente así puede disolver estas fuerzas compulsivas, que resultan precisamente de la supresión de cualquier acción asociativa. Eso implica, por supuesto, la acción solidaria. Sin embargo, tal acción asociativa hoy desemboca también en dimensiones globales, sin las cuales no puede ser efectiva.

4. La democracia en la estrategia de la globalización: el gobierno extraparlamentario de las burocracias privadas

La estrategia de globalización de esta manera hace surgir un poder que está por encima de toda autoridad política. Cuanto más los mercados se totalizan, tanto menos resulta posible una política frente a los mercados. Aparecen poderes del mercado que quitan a la política su independencia.

Estos poderes del mercado operan en nombre de la técnica. Toda política económica ahora es aparentemente la aplicación de una técnica, que se presenta como la única forma de racionalidad. Frente a ella, la política parece ser un ámbito de la irracionalidad. Pero estos poderes del mercado dominan la esfera del capital y, por tanto, de los medios de comunicación. No admiten ninguna política frente al mercado, sino imponen el poder del mercado en nombre de la técnica, la eficiencia y la competitividad, que se erigen en las instancias de juicio sobre todos los valores humanos. Como consecuencia, la política mantiene solamente su autonomía en espacios neutrales desde el punto de vista del poder del mercado y que no interfieren con la determinación de la sociedad entera por el poder del mercado. Por tanto, este poder determinó el marco dentro del cual la política es posible.

De esta manera aparece algo como un gobierno extraparlamentario, que es efectivamente un gobierno mundial, que ejerce el poder sin asumir las funciones del gobierno ni su responsabilidad. No argumenta en nombre de ninguna legitimación democrática, sino se legitima por medio del mercado como la instancia superior de toda vida social. Por eso está por encima de toda mayoría democrática, que deja de ejercer el poder. Las elecciones no pueden determinar nada que esté en conflicto con esta voluntad general pretendida del mercado. La instancias políticas resultan relativizadas.

Este gobierno extraparlamentario mundial tiene en sus manos por un lado los medios de comunicación y por el otro el capital. Gobierna mediante su capacidad de condicionar a los gobiernos políticos legítimos. La huelga del capital llegó a tener importancia central en este condicionamiento de toda política. Eso transformó la bolsa en el criterio determinante de los políticos. La huelga del capital –fuga de capital, migración de empresas etc.– puede presionar de tal manera a la política, que esta pierde su capacidad de orientarse según la voluntad de los electores. Eso ocurre en el contexto de una opinión pública que está bajo la influencia dominante de medios de comunicación

que están en las manos de este mismo gobierno extraparlamentario y burocrático.

Este poder del mercado, sin embargo, es un poder anónimo y no debe entenderse como un complot planificado. Surge de fuerzas compulsivas de los hechos del mercado. Opera mundialmente, sin tener una coordinación central por instancias humanas. Es coordinada por el mercado y por las fuerzas compulsivas de los hechos que emanan del mercado.

Como consecuencia, la democracia ha sido socavada. Ni los gobiernos políticos ni la oposición parlamentaria puede imponer límites significativos a este poder extraparlamentario surgido.

Pero si se quiere todavía enfrentar los problemas producidos por el proceso de globalización real, eso solamente sería posible por la acción política. Al estar neutralizada la política en gran parte hoy, resulta que la dinámica de la estrategia del proceso de globalización hace imposible esta necesaria política global. Con eso se hace imposible enfrentar las amenazas globales resultantes de la propia globalidad real del mundo. El mundo se ve frente al hecho de que se encuentra en un viaje al abismo sin poder cambiar los hechos. Ha aparecido una estrategia de acumulación de capital que es incompatible con el carácter global del mundo de hoy.

Decía Walter Benjamin:

«Se dice que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero posiblemente todo es diferente. Quizás las revoluciones son la activación del freno de emergencia de una humanidad que está viajando en este tren»[7].

Esta es la revolución de la cual se trata hoy.

---

[7] Benjamin, Walter: Notizen und Vorarbeiten zu den Thesen über den Begriff der Geschichte. Gesammelte Schriften. Hrgb. Tiedemann, R, /Schweppenhäuser, H. Frankfurt, 1974. Bd.1,3. S. 1232.

La vuelta del sujeto humano reprimido frentea la estrategia de globalización

Que el ser humano sea sujeto, es una determinación que surge con la modernidad. Pasa por el pensamiento moderno y con el desarrollo de la modernidad; hasta hoy el mismo sujeto es negado.

Sin embargo, la propia conceptualización del ser humano como sujeto pasa por cambios profundos y cuando hoy nos vemos en la necesidad de plantear la cuestión del sujeto, lo hacemos de nuevo en nombre de un cambio profundo de su significado.

El concepto del sujeto surge en la relación sujeto-objeto, como Descartes la formula. El sujeto humano es visto como instancia que se relaciona con el objeto –*res cogitans* frente a *res extensa*–. Como tal es un sujeto del pensamiento, enfrentado al mundo de los objetos. Este sujeto ve toda corporeidad como su objeto, por tanto también no solamente la corporeidad del otro –naturaleza externa incluyendo la corporeidad de los otros seres humanos– sino también a su propio cuerpo. Todos los cuerpos incluyendo el propio son la *res extensa*, sobre la cual juzga el sujeto como *res cogitans*. Eso se lleva hasta la concepción de este yo-sujeto a la instancia que hace surgir de su propio yo pensante todo el mundo externo, que puede aparecer como objetivación del pensamiento.

Este sujeto del *cogito ergo sum* es un sujeto trascendental, que desde un punto de vista fuera de la realidad corporal del mundo juzga sobre este mundo como mundo objetivo, del cual no es parte, sino es su juez. Por tanto, no puede tener existencia

corporal. Si sostiene que existe, lo puede hacer solamente en su autorreflexión sobre sí mismo. Como no tiene corporeidad, no puede mostrar su existencia a los sentidos. Los sentidos solamente perciben cuerpos. Es trascendental, porque piensa trascendentalmente el mundo objetivo de los sentidos.

Este sujeto del pensamiento es a la vez el individuo poseedor. La relación sujeto-objeto es la relación en la cual el individuo se dirige al mundo para dominar y poseer. Es la *res extensa*, frente a la cual se puede comportar como este individuo, que tiene relación de propiedad con todo el mundo externo, considerando su propia corporeidad como mundo externo. Por tanto se interpreta como propietario de su propio cuerpo, de las reacciones de este cuerpo y de todos sus pensamientos. El sujeto de la relación sujeto-objeto es el individuo poseedor en relación al mundo corporal pensado como objeto.

En los últimos cien años más o menos, esta instancia del sujeto fue disuelta, mejor dicho, inclusive abandonada. Como sujeto trascendental, el sujeto pensante se ha pensado a sí mismo frente al mundo de los objetos. Al hacerlo, se ha concedido a sí mismo existencia –pienso, luego existo– y en este sentido se ha pensado como algo, que de nuevo es visto como objeto, pero esta vez como pensamiento, que es objeto sin tener corporeidad. Eso llevó a un regreso sin fin, porque ¿qué es ahora el sujeto, que se piensa a sí mismo como existente? Yo pienso que pienso, y yo pienso que pienso que pienso, etc. No hay salida desde el interior de esta reflexión. Por tanto, se la disuelve o abandona. Pero este abandono no soluciona el problema. Cuando Levi-Strauss habla de las estructuras como trascendentalismo sin sujeto trascendental, abandona la imaginación de un sujeto, que las hace. No actúa un sujeto trascendental en la promoción de las estructuras. Pero él –Levi-Strauss mismo– los analiza desde un punto de vista externo y se erige él mismo en el sujeto trascendental, que las observa. Pero eso ya no reflexiona. De la relación sujeto-objeto no ha salido.

Pero esta negación del sujeto trascendental no ha afectado al individuo poseedor, que es su contrapartida. De hecho ha sustituido el sujeto pensante por el sujeto actuante, que es

individuo propietario y calculador de sus intereses. Sigue interpretando todo el mundo corporal como su objeto de acción, pero ve a sí mismo más bien como una sustancia calculadora, que se mueve en un mundo de puros objetos, y calcula su posibilidad de acceder a este mundo consumiéndolo y acumular como propiedad partes crecientes de él. Para este sujeto calculante el propio cuerpo sigue siendo un objeto igual como lo es el mundo exterior. No tiene cuerpo, para calcular su acción sobre cuerpos, que son su objeto. Este sujeto calculante es el individuo, que no se ve molestado por la negativa al sujeto trascendental.

Pero aparece otra postura frente al problema y que consiste en disolver la propia relación sujeto-objeto. Creo, que de esta postura se trata hoy. En cuanto que el ser humano se hace presente como ser corporal que piensa en su corporeidad y a partir de su corporeidad, se hace presente como sujetos vivientes frente a otros, que también se hacen presentes como sujeto viviente que piensan esta su vivencia y que enfrentan a todo el mundo como seres vivientes. Esta relación es de cuerpo con cuerpo. No surge la pregunta de si existo como pregunta clave, sino la pregunta de si puedo seguir existiendo. No es la pregunta si la vida es un sueño, sino la pregunta por las condiciones de posibilidad de vivir como ser viviente. Aunque la vida sea un sueño, en el sueño igual sigue el problema de cómo seguir existiendo. Esta pregunta sigue siendo real, aunque la vida sea un sueño.

Cuando una de las figuras de Shakespeare exclama: «Me quitan la vida si me quitan los medios por los cuales vivo», habla como sujeto. Y si alguien dice: «No quiero ser tratado como simple objeto», habla en cuanto sujeto. Y sí dice: «Desgraciadamente tengo que aceptar ser tratado simplemente como objeto», habla todavía a partir del sujeto viviente, aunque ahora del sujeto aplastado. Pero cuando dice: «Somos libres, si todos nos tratamos mutuamente y por igual como objetos», entonces ha renunciado a ser sujeto y este le ha aplastado. La sociedad del mercado promueve típicamente esta posición. Transformar todo en objeto, inclusive a sí mismo, es presentado ahora como libertad y salvación.

El individuo calculador como punto de partida de la reflexión

En lo que sigue quiero no tanto ver primordialmente la dimensión sea filosófica o teológica de esta referencia al sujeto, sino aquellos fenómenos de la realidad donde se ubica hoy este sujeto humano, sobre el cual hay que reflexionar y reflexionaremos desde muy variados puntos de vista.

Si queremos hacer ver este sujeto viviente, me parece mejor partir del individuo poseedor, que nuestra sociedad ha puesto en el centro de todas las relaciones sociales. Es un individuo calculador, que mide sus intereses materiales en función de su consumo y de la acumulación de posibilidades del aumento de sus ingresos. Todo puede transformarse en esta visión en capital y se habla inclusive de capital humano, en cuanto el ser humano mismo es visto desde su posibilidad de acumular. El individuo poseedor entonces puede considerarse a sí mismo con su cuerpo y alma como capital suyo. Todas sus habilidades y hasta todo su prestigio ahora lo puede emplear como capital en la persecución calculada de sus intereses materiales. Si hablamos aquí de intereses materiales, no se trata necesariamente de intereses en cosas naturales. Se trata de cualquier chance de acceder a algo.

Estos intereses materiales siempre son intereses particulares calculados. Se calculan entonces las posibilidades de poder proveer las posibilidades de cumplir con estos intereses. En este sentido se persigue utilidades calculadas. Estas utilidades pueden ser satisfacciones por el consumo o ganancias por la acumulación. Si la persona humana es nada más que este individuo, entonces cumple con el ideal de lo que se llama *homo economicus.*

El cálculo es un cálculo de medio-fin, o insumo-producto. El cálculo persigue producir con medios dados un producto cuantitativamente máximo, o un producto dado con medios mínimos empleados. Elige los fines según la utilidad, que el individuo calcula como resultado de su cumplimiento. En cuanto hace todo eso, desde el punto de vista del individuo calculador

su acción es racional. Aunque corte la rama del árbol sobre la cual está sentado, su acción vale como acción racional. Presupone que todo el cálculo se efectúe en dinero, para poder comparar medios o fines en los términos cuantitativos necesarios para el cálculo.

La acción racional en esta perspectiva es hoy la dominante del sistema social en que vivimos. Eficiencia y competitividad como los criterios máximos del actual sistema surgen en esta perspectiva de la acción racional. Esta teoría de la acción racional fue formulada en sus términos extremos por Max Weber, aunque aparezcan ya antes muchas líneas de este pensamiento. Pero esta perspectiva no se limita a lo que se puede llamar lo económico. Es asumida en muchos pensamientos sociológicos, filosóficos e inclusive teológicos. El mismo Heidegger desarrolla esta perspectiva de la acción racional como punto de partida en su «El Ser y el Tiempo». Toda la filosofía posmoderna la supone.

Visto desde el punto de vista de esta acción racional, todo el sistema se transforma en un gran engranaje de funcionamiento. Todo es insumo para un producto, y el producto tiene que crecer con tasas máximas. Educación y salud se transforman en sectores de creación de capital humano, la distribución de ingresos en incentivación para la aceleración del proceso, la cultura en actividad que da sentido a este proceso sin sentido. La ética se transforma en ética funcional, que afirma las normas que rigen el propio funcionamiento del sistema, como en el caso del mercado lo son las normas de la garantía de la propiedad y del cumplimiento de los contratos. La propia religión es ahora juzgada bajo el punto de vista de su aporte a este funcionamiento, en el sentido en el cual ya Max Weber consideraba la ética protestante como uno de los orígenes del espíritu del capitalismo. Se exige, en consecuencia, de la propia religión, ser apoyo para este movimiento aparentemente imparable del sistema en su afán de maximizar su propio movimiento. En total, aparece el nihilismo de la sociedad moderna, que resulta en un movimiento sin ninguna finalidad, que se perpetúa y que pone al servicio de su movimiento todos los esfuerzos y valores humanos, socavándolos.

Un sistema así puede percibir algún sujeto humano solamente como parte de su entorno, para hablar en el lenguaje de Luhmann. Dispone de todo sin ningún fin excepto su propio movimiento. Sin embargo, el sujeto resulta ser más que un entorno, en cuanto este movimiento del sistema muestra sus consecuencias.

El orden de los intereses materiales calculados

Si el sistema como orden se constituye a partir de la persecución de intereses materiales calculados –utilidad calculada– aparece un orden que deja al lado los efectos que tiene este tipo de acción sobre los conjuntos sociales y naturales, dentro de los cuales la acción acontece. Eso es típicamente el orden del mercado. Se crea un orden, pero este orden socava los conjuntos reales dentro de los cuales acontece.

Eso es el problema de los efectos no-intencionales de la acción intencional y calculada. Cuanto más la acción se guía por el cálculo medio-fin (insumo-producto), menos puede tomar en cuenta estos efectos que tiene sobre los conjuntos reales y que no forman parte del cálculo de la acción. El sistema funciona en un entorno, pero este entorno forma conjuntos, que el cálculo de la acción no puede tomar en cuenta. Por lo tanto, los distorsiona. Estas distorsiones de los conjuntos reales las experimentamos como crisis. No son necesariamente crisis del sistema, sino son crisis de los conjuntos sobre los cuales actúa el sistema, sin tomarlo en cuenta. Estas crisis hoy son obvias. La exclusión de cada vez más grandes partes de la población, las crisis de las relaciones sociales mismas, las crisis del medio ambiente. Cuanto más la acción sigue a las pautas de la racionalidad calculada, más aparecen estas amenazas globales, frente a las cuales el sistema parece sin posibilidad de reaccionar. El orden desarrolla tendencias a su propia destrucción y se hace autodestructivo.

Por eso aparece el fenómeno de la irracionalidad de lo racionalizado. La acción es racional en términos del cálculo medio-fin, pero este sistema de cálculo se revela como irracional si

se toman en cuenta los efectos no-intencionales que produce inevitablemente como su subproducto. Esta irracionalidad es efectivamente inevitable en el grado en el cual se insiste en la constitución del orden del sistema por el cálculo de los intereses materiales.

Pero lo que vale para el sistema, también vale para que todos subsistemas. Todos se subvierten a sí mismos en cuanto se constituyen como orden a partir de la imposición irrestricta del cálculo de los intereses materiales.

La discusión sobre estos efectos no-intencionales de la acción calculada de los intereses materiales empieza en la sociedad moderna junto con la discusión sobre el hecho de que el orden del sistema surge y puede surgir a partir del cálculo de los intereses. Eso ocurre en la Inglaterra del siglo XVIII, y los clásicos de esta discusión son David Hume y Adam Smith. Sin embargo, ellos perciben estos efectos no-intencionales únicamente como benévolos. Ven que efectivamente hacen surgir un orden, que es el orden burgués, pero niegan la ambivalencia de este orden. Por eso, Adam Smith puede llegar al resultado de que los efectos no-intencionales desembocan en la acción de una «mano invisible», que hace que promuevan, sin que los actores tengan la intención o la conciencia de ello, el interés general de la sociedad entera. Parece no existir un problema en este campo de los efectos no-intencionales de la acción calculada.

La crítica de Marx, sin embargo, hace ver que este orden no es unívocamente benévolo, sino tiene un doble filo. La acción calculada en términos de medio-fin crea un orden, pero este orden es un orden que se subvierte a sí mismo. Al aparecer un orden que es producto no-intencional, aparecen efectos no-intencionales sobre los conjuntos reales de la población humana y la naturaleza externa al ser humano, que promueven las tendencias de autodestrucción. Marx resume esta tesis de la siguiente manera:

«Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre»[1].

---

[1] Marx, Karl: *El Capital*. FCE. México, 1966 I, p. 423/424 (La traducción literal debería decir: la tierra y el trabajador).

Según eso, la producción de la riqueza subvierte las fuentes originales de toda riqueza, que son el ser humano y la tierra. Son conjuntos, que la persecución calculada de los intereses materiales no toma en cuenta como tales. Por tanto, los socava. Las crisis de la población, de las relaciones sociales y del medio ambiente son el resultado y se transforman en verdaderos jinetes apocalípticos. A la postre el mismo sistema está amenazado por las crisis que él mismo produce como subproducto inevitable de su persistencia irrestricta en la formación del orden a partir del cálculo de los intereses materiales. El conocido financista George Soros llega al mismo resultado, cuando hoy insiste de que después de la imposición irrestricta del capitalismo no queda sino un solo enemigo del capitalismo: el capitalismo mismo.

Pero esta amenaza no lleva a la sustitución del capitalismo por otra sociedad, sino amenaza al capitalismo solamente por el hecho de que este está amenazando a la sobrevivencia humana, sin la cual tampoco el capitalismo puede existir. No puede haber capitalismo sin sobrevivencia humana, pero la lógica de este mismo capitalismo amenaza a esta sobrevivencia y por tanto al capitalismo mismo.

Lo que constatamos es el hecho de que hay un quiebre en la propia persecución calculada de los intereses materiales. Se socavan en el grado en el cual la persecución de estos intereses se impone sin límites. Los intereses materiales no se pueden perseguir racionalmente, si el criterio del cálculo de estos intereses es transformado en criterio de última instancia. Aparece entonces la irracionalidad de lo racionalizado, que se transforma en amenaza global para la propia vida humana. Por eso tenemos que ver las grandes crisis de nuestro tiempo –crisis de la población humana y del medio ambiente– como testigos de esta irracionalidad de lo racionalizado. Son crisis de estos conjuntos reales, producidos como efectos no-intencionales o subproducto de una acción humana, que en términos del cálculo medio-fin es perfectamente racional, pero que sin embargo corta la rama del árbol sobre la cual estamos sentados todos. Al hacerlo racionalmente, revela la irracionalidad de lo racionalizado.

El quiebre interno de la persecución de los intereses materiales

Este quiebre en el interior de la persecución de los intereses materiales calculados hace necesaria una reacción. No se trata de una reacción desde fuera del campo de estos intereses, sino desde adentro. El ser humano como ser natural necesita orientarse por sus intereses materiales. Toda nuestra vida es corporal y necesita satisfacción de sus necesidades en términos corporales. Las necesidades más espirituales descansan sobre la satisfacción de necesidades corporales y no son sino el alma de un cuerpo.

Por eso, una reacción jamás puede orientarse en contra de los intereses materiales como tales. Tiene que orientarse a salvar la propia persecución de los intereses materiales de su autodestructividad, resultante de su sometimiento irrestricto al cálculo medio-fin de estos mismos intereses. Se reconoce entonces que los intereses materiales se trascienden a sí mismos, lo que revela precisamente el hecho mencionado de su quiebre. Al trascenderse a sí mismos, necesitan ser enfrentados en nombre de una racionalidad que responde a la irracionalidad de lo racionalizado, que ellos mismos revelan. Hay que elevarlos a un nivel de racionalidad, que la propia persecución calculada en términos medio-fin destruye.

Hoy es notable, cómo aparecen las resistencias frente a esta irracionalidad de lo racionalizado. Pero solamente muy raras veces nuestra opinión pública hace ver que se trata de efectos no-intencionales de la propia acción racionalizada por el cálculo medio-fin. Por eso la resistencia muchas veces no tiene ningún norte para poder orientarse.

Pero de lo que se trata es cuestionar el propio interés calculado como última instancia de todas las decisiones sobre los intereses materiales: no solamente a nivel del sistema global, sino también a nivel de todos sus subsistemas. El argumento, sin embargo, viene del propio campo de los intereses materiales, que necesitan ser sostenibles y no pueden serlo sin poner el propio cálculo de los intereses en un lugar secundario.

Se trata, por tanto, de una ética de los intereses materiales, que es necesaria para que la vida humana, que descansa sobre la satisfacción de necesidades corporales, sea siquiera posible. Surge del campo de lo útil, que se enfrenta a la utilidad calculada, que en su lógica autodestructiva destruye lo útil, en nombre de lo cual se presenta. Por eso, se trata de una ética necesaria, sin la cual la humanidad no puede seguir viviendo. En este sentido, no es opcional. Siempre hay y habrá muchas éticas opcionales. Pero la ética de los intereses materiales es condición de la posibilidad de la vida humana frente a amenazas por la autodestructividad de los intereses calculados. Los intereses calculados llevan a talar todo el bosque amazónico, porque eso conlleva altas ganancias y una producción alta de bienes materiales. Una ética de los intereses materiales, sin embargo, se opone, porque esta destrucción del Amazonas es la destrucción de una fuente de la vida humana imprescindible. Esta ética habla en nombre de intereses y de lo útil, pero se contrapone precisamente por esta razón a la lógica de los intereses materiales calculados. Pero lo hace en nombre de una racionalidad que contesta a la irracionalidad de lo racionalizado por la racionalidad medio-fin.

La vuelta del sujeto reprimido y el bien común

Cuando hoy hablamos de la vuelta del sujeto reprimido y aplastado, hablamos del ser humano como sujeto de esta racionalidad, que se enfrenta a la irracionalidad de lo racionalizado. En esta perspectiva la liberación llega a ser la recuperación del ser humano como sujeto. Lo hace al enfrentar la acción según intereses calculados con el hecho de que hay un conjunto, en el cual esta acción parcial tiene que ser integrada constantemente. Como la acción parcial calculadora del individuo prescinde inevitablemente de la consideración del conjunto provocando las lógicas autodestructivas del sistema y de sus subsistemas, el sujeto recupera frente a estas consecuencias autodestructivas la consideración del conjunto. Juzga sobre la acción parcial calculadora a partir de los efectos sobre el conjunto, que incluye al

ser humano como sujeto –conjunto humano y conjunto de la naturaleza, sea el sistema global, sea un subsistema–, en cuanto que estos se hacen visibles.

En este sentido, el ser humano como sujeto se enfrenta a los intereses materiales calculados, sin embargo, actúa en nombre de un interés material y no de alguna idea o idealización. Actúa en nombre del interés que cada uno tiene de que el conjunto sea respetado para poder enfrentar las tendencias autodestructivas que se derivan de unos cálculo totalizado de los intereses parciales. Este sujeto tiene un lugar real, al saber que el respeto del conjunto es condición de su propia vida. No se «sacrifica» por otros, sino descubre que solamente en el conjunto con los otros puede vivir. Por eso, no sacrifica a los otros tampoco. Es precisamente el individuo calculador, que, al totalizarse el cálculo de los intereses, se sacrifica a sí mismo y a los otros.

Por eso el ser humano como sujeto no es una instancia individual. La intersubjetividad es condición para que el ser humano llegue a ser sujeto. Se sabe en una red, que incluye la misma naturaleza externa al ser humano: que viva el otro, es condición de la propia vida.

Según Lévinas, eso es el significado del llamado al amor al prójimo:

«¿Qué significa 'como a ti mismo'? Buber y Rosenzweig tuvieron aquí los mayores problemas con la traducción. Dijeron: 'como a ti mismo' ¿No significa eso que uno ama más a sí mismo? En lugar de la traducción mencionada por Ustedes, ellos tradujeron: 'ama a tu prójimo, él es como tú'. Pero si uno ya está de acuerdo en separar la última palabra del verso hebraico 'kamokha' del principio del verso, se puede leer todo también de otra manera: 'Ama a tu prójimo; esta obra es como tú mismo'; 'ama a tu prójimo; tú mismo eres él'; 'este amor al prójimo es lo que tú mismo eres'»[2].

Es un llamado a hacerse sujeto. El ser humano no es sujeto, sino hay un proceso en el cual se revela que no se puede vivir sin hacerse sujeto. No hay sobrevivencia, porque el proceso, que se desarrolla en función de la inercia del sistema, es

---

[2] Lévinas, Emmanuel: *De Dieu qui vient a l'idée*. Paris, 1986. p. 144.

autodestructor. Aplasta al sujeto, que cobra conciencia de ser llamado a ser sujeto en cuanto se resiste a esta destructividad. Tiene que oponerse a la inercia del sistema si quiere vivir, y, al oponerse, se desarrolla como sujeto.

El llamado a ser sujeto se revela en el curso de un proceso. Por eso, el ser sujeto no es un a priori del proceso, sino resulta como su a *posteriori.* El ser humano como sujeto no es ninguna sustancia y tampoco un sujeto trascendental *a priori.* Se revela como necesidad en cuanto resulta que la inercia del sistema es autodestructiva. Se revela entonces, que el ser sujeto es una potencialidad humana y no una presencia positiva. Se revela como una ausencia que grita y que está presente, pero lo es como ausencia. Como tal la ausencia solicita[3]. Hacerse sujeto es responder a esta ausencia positivamente, porque esa ausencia es a la vez una solicitud. Se trata de una respuesta positiva a la ausencia, sin eliminarla como ausencia[4]. Responde. En este sentido, el ser humano es parte del sistema en cuanto actor o individuo calculante. En cuanto sujeto está enfrentado al sistema, lo trasciende.

Esta respuesta es el bien común. Es propuesta o alternativa, que surge a partir del sujeto. Interpela al sistema, para

---

3 Estamos rodeados de ausencias presentes. En un chiste de la ex RDA viene un comprador a un negocio y pregunta por naranjas. El vendedor le contesta: Aquí no hay papas. Allí en frente, en ese negocio no hay naranjas.
Pero experimentamos todo el tiempo algo que no hay ,pero cuya ausencia está presente y solícita. Frente al sistema lo que no hay es el sujeto, cuyo ausencia grita. El mismo Marx describe las relaciones mercantiles en términos de presencia y ausencia: «Las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados *aparecen* como lo que *son:* es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como *relaciones objetivadas* entre personas y *relaciones sociales entre cosas*». I, p.38.
Lo que no son, es decir, «relaciones directamente sociales de las personas», es considerado parte de lo que son. Es su otro lado y como tal una ausencia presente, que solicita.

4 Wittgenstein en sus diarios percibe este sujeto:
«El sujeto de la representación es, sin duda, mera ilusión. Pero el sujeto de la volición existe» (Diario, 5.8.16; Tractatus, 5.631).
«Y el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo». (Diario, 2.8.16 Tractatus, 5.632). «Un presupuesto de su existencia» (Diario, 2.8.16).
Pero después abandona este análisis:
«Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido)». (Tractatus, 6.54).
El sujeto es límite del mundo, porque resulta que trasciende todas las positividades del

(continúa en pág. siguiente)

transformarlo. Como lo hemos formulado, no contiene ni un valor *a priori*. Abstractamente jamás se podría decir lo que exige el bien común. Lo que se puede afirmar solamente es, que el bien común y lo que exige, se revela a partir de las tendencias autodestructivas del sistema en su inercia. El bien común entonces formula positivamente lo que es implícito en la solicitud del sujeto ausente. No tiene ninguna verdad absoluta previa, sino surge a partir de una interpretación de la realidad a la luz de la solicitud del sujeto ausente.

Esta concepción es diferente a la concepción medieval tomista del bien común, que lo entiende como exigencia de una ley natural anterior al orden positivo y que juzga sobre el orden positivo. En este sentido es estático y apriorista. Se pretende saber lo que exige el bien común independientemente del orden positivo y el proceso de su desenvolvimiento. Pero lo que proponemos es diferente. El bien común se descubre al tener la vivencia de estos procesos autodestructivos. En términos de los valores es completamente mutable.[5]

Pero nunca es la presencia positiva del propio ser humano como sujeto. En nombre del bien común se exige la transformación del sistema y, por tanto, la integración de las propuestas del bien común en el propio sistema. Como resultado, estas mismas propuestas de nuevo se pueden volcar en contra del sujeto humano, en cuanto el sistema otra vez se desarrolla en su inercia. La exigencia del bien común entonces tiene que cambiar.

---

mundo. Sin embargo, para poder existir el mundo, hace falta que este sujeto se haga presente. Wittgenstein también se abstrae de las tendencias autodestructivas, que resultan si el mundo –y por tanto el sistema– es tratado como un sistema inerte. Wittgenstein toma el mundo como algo cuya existencia está garantizada independientemente de lo que el ser humano hace. En este sentido, su mundo tiene una garantía metafísica sin ninguna justificación. Nuestra experiencia es, que eso no es el caso. En cuanto el mundo no tiene esta garnantía metafísica, todo depende del comportamiento humano y la ética resulta visiblemente una condición de la posibilidad de la vida humana.

5 Sin embargo, hay posiciones dentro de la tradición escolástica, que postulan un mutabilidad parecida del propio derecho natural. Ver González Restrepo, Fernando: La mutabilidad del derecho natural y el padre Francisco Suárez. Bogotá, 1956. En este caso, la diferencia con nuestra posición pierde su importancia esencial.

Por eso, el ser humano como sujeto no tiene valores explícitos, sino es criterio sobre todos los valores que aparezcan. Es la afirmación del sujeto como parte de conjuntos de la humanidad y de la naturaleza frente a la acción particularizada y calculada en función de intereses materiales calculados. Parte de un juicio de base: una vida feliz no es posible sin que el otro –incluida la naturaleza– la tenga también. La felicidad no es posible por medio de la destrucción del otro para que viva uno. Al buscarla en la destrucción del otro, se desatan procesos autodestructivos que hacen imposible lograr la meta.

No se trata de un cálculo a largo plazo, que a la postre vuelve a repetir el problema que se pretendía solucionar. Se trata de la exigencia de la transformación del sistema de una manera tal, que todas y todos quepan, incluyendo la propia naturaleza externa al ser humano. Esta exigencia trasciende a todos los cálculos de los intereses materiales, pero su cumplimiento es la base de la propia vida humana. En este sentido es útil y necesario aunque esté en conflicto con el cálculo de la utilidad. Es a la vez la condición de un respeto realista de los Derechos Humanos, que deben ser respetados como derechos del ser humano en cuanto sujeto.

Es a la vez una exigencia ética. Pero se trata de una ética que no es opcional, sino necesaria. No se puede vivir como humanidad hoy, sin afirmarla.

ENTREVISTA A FRANZ J. HINKELAMMERT

Presentación

Esta entrevista fue realizada en el mes de enero del año 2000 por el doctor Henry Mora, director del Departamento de Economía de la Universidad Nacional (UNA) de la ciudad de Heredia, Costa Rica.

1. Ubiquémonos inicialmente en 1970. En esa fecha trabajabas en Chile y eras un observador y analista directo del gobierno de la Unidad Popular, y de la realidad chilena y latinoamericana de ese entonces. ¿Cuáles fueron tus principales tesis sobre el capitalismo, el subdesarrollo capitalista y el socialismo en **Dialéctica del Desarrollo Desigual*****? ¿Cómo concibes la vigencia de estas tesis treinta años después de la primera publicación de esa obra?***

Esta obra que mencionas nació de la intensa discusión teórica sobre dependencia e independencia, que en ese momento inundaba el debate académico en las universidades de América Latina. El punto de partida de dicha discusión fue la tesis de André Gunder Frank sobre el problema de las causas de la dependencia, que él ubicaba en la extracción de excedente económico y sus mecanismos de operación en el seno de las relaciones capitalistas centro/periferia, argumento que en determinado sentido yo transformé, al sugerir la tesis de que para poder extraer excedente, primero había que destruir la base interna de la producción existente. Es decir, la extracción de excedente es a la vez la destrucción de una base de producción previa, con lo que esta extracción de excedente no es el verdadero centro de la problemática, sino la destrucción del sistema de producción preexistente en función de la extracción del excedente, con el agravante de que esta destrucción es de mucho mayor impacto (negativo obviamente) para el curso posterior de estos países que el mismo excedente que se extrae. Es

decir, el efecto de esta dependencia, producto de la colonización, es una destrucción de potencial productivo que va mucho más allá de lo que es la extracción del excedente.

Claro que la extracción del excedente es importante para los centros, pero lo que es crucial para los países que en el mismo proceso se subdesarrollan (como bien apuntó el mismo Gunder Frank), es la destrucción de toda su base de producción tradicional dentro de la cual vivían, y la implantación de un sistema económico que responde más a la lógica de extracción de excedente y no a la lógica de desarrollo de las fuerzas productivas, en sentido capitalista, claro está. Por ejemplo, la India era un gran productor de textiles en el momento de ser conquistado, incluso mucho mayor que la misma Inglaterra, pero la transformación que opera en la India a partir de la colonización conduce deliberadamente a la destrucción de esta producción textil. ¿Cuál fue el resultado? La transformación de la India en un país exportador de las materias primas que antes se usaban para producir textiles, y la transformación de Inglaterra en el gran productor de textiles que ahora los exporta a la India y al resto del mundo. Esa destrucción de la producción manufacturera artesanal de la India, que era muy importante, supera por su impacto la misma extracción de excedente que efectivamente se dio. Creo que este era mi punto de partida en la obra que mencionaste en tu pregunta. Y en cierto sentido enlaza con la distinción entre excedente real y excedente potencial de Paul Baran, distinción que sin embargo el mismo Baran no desarrolló lo suficiente, siendo finalmente abandonada por marxistas y neomarxistas.

A partir de allí, el problema del socialismo lo analizo como el intento de construir una nueva sociedad que recupera este «producto potencial» no producido; este producto, en parte transferido por la extracción del excedente, y en parte destruido por la estructura socioeconómica que es impuesta. Se trata entonces del intento de resolver esta gran contradicción impulsando un nuevo desarrollo a partir de los espacios locales y regionales, y a partir, desde luego, de la planificación, que choca con una visión de extracción de excedente que es impuesta desde el centro y que se materializa en la relación centro periferia.

Por otra parte, pienso que en la actualidad esta problemática sigue siendo pertinente, especialmente en la vigencia de aquella concepción que propugna por un desarrollo de base principalmente industrial, como el núcleo del desarrollo (re)productivo, es decir, el vínculo entre industrialización y desarrollo como medio de reactivación de la actividad productiva, reprimida por la imposición de comportamientos económicos que siguen estando en función de la lógica de extracción de excedente. Pero debo agregar que hoy en día una teoría de la dependencia debe tener otro enfoque principal, que aunque no excluye la necesidad de la industrialización, debe tener como norte la industrialización como medio para el desarrollo económico integral, y no como un eslabón en la dinamización del sistema centro periferia. Se trata entonces de una recuperación del desarrollo a partir de lo local y de lo regional.

H.M. ¿Por qué el capitalismo necesitó, en su momento, destruir esa base productiva autóctona, antes de consolidar ese proceso de extracción de excedente en que insistía Gunder Frank?

Porque el capitalismo central no encontró necesario, no encontró rentable, recrear en la periferia las condiciones que hicieran posible una producción industrial autóctona competitiva, y todo lo contrario, encontró en las aristocracias y burguesías criollas un decidido respaldo en este proceso de «desarrollo del subdesarrollo». Por esta razón se dedicó a aplastar y a destruir la producción preexistente, pero sin sustituirla por un proceso de desarrollo capitalista propio, tal como sí lo lograron las colonias inglesas en América del Norte. Entonces aparece un subdesarrollo en el sentido de destrucción de la propia producción existente y de incapacidad de sustituir lo destruido por un nuevo tipo de producción industrial («destrucción destructiva», podríamos llamarle, y no «destrucción creadora»). Y como esta nueva producción industrial no ocurre, todo el esfuerzo de los centros se concentra en consolidar una estructura productiva especializada en la producción e importación de materias primas y con ello en la extracción de excedentes de estos

países, sin la más mínima preocupación por el desarrollo de las fuerzas productivas. Sólo en el siglo XX esta preocupación llegaría a tener eco en algunos sectores de las burguesías criollas, lo que conduciría a la época dorada de la industrialización.

Pero entonces queda claro que no se trata solamente de un mecanismo de competencia el que imperó. En el caso de la India es abiertamente mucho más que eso. Sobre todo es prohibición, es la destrucción, muchas veces forzada, de la industria tradicional que existía antes de la colonización. Porque la competitividad, como elemento central, se desarrolla posteriormente, ya bien entrado el siglo XIX, convirtiéndose desde entonces en el principal instrumento de la dependencia, esto es, la imposición del libre comercio. La globalización luego vendría a profundizar (intensiva y extensivamente) este proceso.

H.M. ¿En América Latina, tal vez el caso de Argentina es el que más se aproxima al de la India?

Paraguay, Chile, Brasil y también México, y en general, los grandes países y regiones que hubiesen podido generar un mercado interno propio y una dinámica endógena de acumulación que fue truncada. Mientras que en el norte, Estados Unidos sí pudo levantar un sistema de proteccionismo extremo que tuvo mucho éxito, en América Latina, en los grandes países que mencioné, esto fue impedido, y entonces la competencia arrasó con la producción local.

H.M. ¿ Cómo se expresa este mecanismo hoy en día?

Yo creo que se expresa de manera muy parecida. Porque la capacidad de desarrollo industrial está actualmente muy limitada a las inversiones extranjeras, a las llamadas zonas de libre producción o zonas francas de exportación, es decir una dinámica de la economía que vuelve a producirse a partir de las exportaciones, y que otra vez presenta los mismos grandes rasgos de la clásica extracción de excedente, reprimiendo las actividades locales y regionales, y con una gran incapacidad de los países para reaccionar frente a eso. Tenemos entonces el mismo problema, la producción está en función de la extracción

de excedente (exportaciones), y no en función del desarrollo nacional y regional.

2. En general, y desde tus primeros escritos, me parece que tu relación con la obra de Marx es la de un interlocutor que reconoce el alcance humano, científico y político de los análisis marxistas sobre la lógica mercantil y la estructura y dinámica de las sociedades capitalistas, pero que al mismo tiempo no duda en rechazar algunas de sus propuestas centrales, en especial sobre la utopía socialista. ¿Se puede ser marxista hoy en día? Te recuerdo que en una ocasión el mismo Marx advirtió a su yerno Lasalle, que él no se consideraba a sí mismo como un «marxista».

Personalmente siempre me he rehusado a llamarme «marxista», no me gusta la expresión pues refleja un doctrinarismo que rechazo plenamente. Además, en la discusión pública cotidiana tiene una connotación completamente falsa, pues normalmente la gente que denuncia a alguien como marxista, no tiene idea alguna de las ideas de Marx, nunca se ha preocupado por estudiarlo a conciencia. Se trata entonces de una expresión que proviene del sistema imperante de dominación, una expresión orweliana. Decirle a alguien que es marxista es acusarlo de no ser científico, hasta no-persona. Pero por otro lado, los que se llaman (o se llamaban) a sí mismos como marxistas, sobre todo en la tradición de los PC´s pro soviéticos o pro chinos, marxismo significaba simplemente pertenecer a la ortodoxia marxista que estas estructuras de poder promovían. Pero el caso es que la ortodoxia marxista tiene en común con todas las ortodoxias, el hecho de que en el fondo no refleja el pensamiento de su fundador. Esto también ha ocurrido con la ortodoxia cristiana o la liberal, que no reflejan el pensamiento que está en su origen, sino que lo transforman en función del poder que representan. Hay una transformación evidente del pensamiento de Marx por la ortodoxia marxista, porque la ortodoxia marxista piensa ahora en términos del poder, mientras que Marx piensa en términos de la resistencia y de alternativas

frente al poder. Marx es un pensador crítico. El pensamiento de la ortodoxia marxista es un pensamiento no crítico, reconstruido a partir de un poder constituido de la sociedad socialista o aun antes (y después) de esta sociedad, un poder constituido por los partidos socialistas, obreros, comunistas, marxistas, con lo cual se transforma todo el pensamiento de Marx, que es un pensamiento a partir de la resistencia, en un pensamiento a partir del poder constituido.

Ahora bien, cuando uno reflexiona sobre el análisis de Marx acerca de la dinámica de la sociedad capitalista, siempre me ha impresionado mucho el fuerte carácter humano, científico y político de estos análisis marxianos; y pienso que mucho de lo que se critica de ellos es sencillamente falso, al menos a partir de lo que yo conozco de Marx, porque yo provengo de una formación universitaria básicamente neoclásica, que luego complementé con estudios sobre Europa Oriental y la antigua URSS en un Instituto de la Universidad Libre de Berlín. No obstante, yo me formé intelectualmente en un espíritu contrario de lo que era la tendencia en este instituto, me formé en un pensamiento más bien positivo con relación al análisis de Marx del capitalismo y eso ha marcado mucho el curso de mi evolución intelectual. Por eso, cuando estuve en Chile me orienté mucho hacia la discusión marxista, pero siempre sostuve que hay un problema crucial en la concepción de Marx en torno a la solución socialista al capitalismo que él a grandes rasgos ofrece. Se trata en efecto de una gran debilidad, pero que no debe ser vista como una simple debilidad del pensamiento de Marx, pues se trata en el fondo de un límite de la misma modernidad, en cuanto visión de toda una época histórica, límite que aparece tanto en Marx, como en los análisis neoclásicos. Se trata de la idea central de que puede construirse una sociedad de absoluta transparencia, de absoluta humanización, en la cual el poder se ejerza directamente y sin distorsiones de ningún tipo, siempre en función de un bien común, esto es, el pensamiento de sociedades perfectas. Es un pensamiento que corresponde profundamente a la modernidad y del cual Marx no logra escapar. Yo creo que en esto consiste la gran debilidad del pensamiento de Marx.

Pasemos ahora a la otra parte de la pregunta. Que se declare muerto a Marx es parte de un fenómeno muy curioso. Muerte de Marx, muerte de las ideologías, muerte de las utopías, muerte de Dios, muerte de la metafísica, muerte de la dialéctica, muerte de la teología de liberación, todo esto se nos dice que ha muerto, pero en la realidad vive y perdura. Nada de lo que se anunció como muerto, se encuentra efectivamente muerto, pues de ser así, sencillamente ya no se hablaría más del asunto, ya no se lo tomaría en cuenta para nada. Por eso, que se diga y se insista en decir que Marx está muerto, precisamente comprueba lo contrario, pues si fuera así no se diría ni una cosa ni la otra, no se hablaría de él en absoluto.

H.M. Volviendo a la antinomia entre resistencia y opción por el poder que mencionabas al inicio de tu respuesta. ¿Es equivocado optar por el poder, no necesariamente desde una perspectiva marxista de toma del poder, sino incluso desde una que no considere al capitalismo como el fin de la historia?

No es equivocado, la transformación del poder hace falta, y hace falta más democracia, y más derechos humanos que no se violen, pero yo creo que esta transformación debe darse a partir de la resistencia y no de la toma del poder mismo. Hay que repensar toda esta tradición de opción por el poder y su relación con la transformación social. Claro que alguien tiene que transformar el poder, algún sujeto social, pero el que realice esta transformación del poder tiene que hacerlo bajo la constante presión de un movimiento que no esté en el gobierno, el movimiento de masas no debe disolverse en el gobierno, aunque haya gobiernos afines a un movimiento de resistencia. De lo contrario, el movimiento de resistencia se disuelve y entra en una simple lógica del poder.

Entonces hay que distinguir claramente entre estos dos poderes, entre esta dualidad del poder, que desde la misma conquista europea de América ha imperado. Por un lado, el poder establecido, por otro lado, un poder de resistencia que no aspira al gobierno pero sí a una presión constante hacia el gobierno, para propiciar las transformaciones necesarias. Pienso que la

gran falla del movimiento socialista fue que se creyó ciertamente estar en el poder, pero los que estaban en el poder transformaron todo el pensamiento marxista en un pensamiento en función del poder, y ya el movimiento que los había llevado al gobierno y con eso al ejercicio del poder político, se desvaneció frente a esta transformación.

H.M. ¿Entonces aun llegando al poder hay que continuar con la resistencia?

Claro, pero entonces el movimiento no debe dominarlo el gobierno, esto es algo que aparece con las zapatistas, en Chiapas, y yo creo que hay que trabajar mucho en ello, de lo contrario el pensamiento de resistencia se suma al pensamiento del poder y pierde todo su sentido revolucionario. Y esto pasó con el pensamiento de Marx, que fue transformado en su contrario. Hay como una inversión del pensamiento, que ocurre en cuanto se pretende acceder al poder; emerge una lógica del poder que transforma todas sus pautas, con las cuales se originó.

H.M. ¿Tiene esto relación con la lucha por la hegemonía en Gramsci?

La lucha por la hegemonía en Gramsci no es la lucha por el poder, es la lucha del movimiento para lograr hegemonía. Y yo creo que la búsqueda de esta hegemonía es legítima y necesaria, pero la hegemonía no debe conducir al movimiento hegemónico a que él mismo ejerza el poder, porque entonces se confunde en sus redes (la lógica en función del poder) y se disuelve.

3. Profundicemos un poco el tema de la pregunta anterior. He escuchado varias veces la afirmación de que Marx estuvo 50% errado y 50% en lo correcto. Errado en su temprana conceptualización del socialismo, acertado en su diagnóstico del capitalismo. ¿Estás de acuerdo con este juicio? De no ser así, ¿cuál dirías que fue el principal error de Marx en su análisis del capitalismo y en su consecuente propuesta sobre el socialismo?

Bueno, eso de cincuenta y cincuenta es difícil de precisar, pero yo creo realmente que la problemática del pensamiento de Marx se origina en sus concepciones sobre el socialismo, mientras que su análisis del capitalismo mantiene una vigencia sorprendente. Hace dos años, a propósito de la conmemoración de los 150 años de la publicación del *Manifiesto Comunista*, fue realmente llamativo ver cómo los diarios nacionales (*La Nación* por ejemplo) e internacionales, le dedicaron un espacio importante al pensamiento de Marx, con el notable hallazgo por parte de los periodistas a quienes se les había encomendado la redacción de estas notas, de que este análisis temprano de Marx sobre el capitalismo es una brillante anticipación del capitalismo globalizado de hoy, apreciación que por cierto comparto plenamente.

Con respecto a la ley del valor, y yo lo ampliaría a toda la teoría del valor de Marx, es decir, su análisis sobre la mercancía, creo que esta teoría sigue siendo central y sigue interpretando adecuadamente al capitalismo de hoy, como interpretó al capitalismo de finales del siglo XIX. Claro está, hay que transformarla en lo que corresponda, evidentemente. Por supuesto que esta transformación es necesaria y obligada cuando una teoría se desarrolla junto con en el curso de la historia. Pero aquí quiero hacer una anotación necesaria, pues la teoría del valor de Marx depende de una determinada conceptualización de la economía que es válida, pero no absoluta. Cuando se concibe a la economía como ámbito de la reproducción de la vida humana, la teoría del valor trabajo es la teoría adecuada para este enfoque, y no es separable del mismo, tú no puedes hacer lo uno sin lo otro. Por eso, cuando la teoría económica burguesa chocó con el pensamiento de Marx y con toda la economía política anterior, hizo una transformación profunda del concepto de economía, el cual devino en administración de la escasez, o de los recursos escasos. No era ya más el ámbito en el cual se asegura la reproducción de la vida humana, la preservación de la vida humana. Este elemento central desaparece del pensamiento neoclásico, y ahora el problema central es el de la administración de la escasez. Por ejemplo, Max Weber lo

describe de la siguiente manera: cuando un cura cobra por oficiar una misa, hace economía, y con ello la misa se transforma en un bien económico, en cuanto es un bien escaso y en cuanto reciba un precio que está vinculado con la demanda y la oferta en un mercado.

Pero si tomamos el concepto de economía como el espacio de reproducción de la vida humana, lo económico es la producción y reproducción de los elementos que el ser humano necesita para vivir, con lo cual aparece como punto de partida, si pretendo plantear teóricamente el problema, la teoría del valor trabajo como necesidad. Cuando cambio el concepto y transformo la economía en administración de la escasez, lo que además significa orientar ahora toda la visión de lo económico por la oferta y la demanda, el mercado y la ganancia, independientemente del hombre de que se trate, entonces, misas, servicios de hospedaje, fábricas, entretenimiento, etc., todos tienen la misma figura, y entonces la teoría del valor trabajo no cumple ningún papel y efectivamente sale sobrando. Esto también contribuye á explicar por qué, cuando la teoría económica se transforma en neoclásica, deja de lado la teoría del valor trabajo y se «acuerpa» en la teoría subjetiva del valor, primero el valor utilidad (cardinal y ordinal), y después en la simplicidad empirista de la derivación de los precios a través de la oferta y la demanda y sus conceptos relacionados (competencia, eficiencia, etc.).

Si tú haces economía política tienes que discutir el concepto de lo económico y entonces lo económico es la reproducción de la vida humana. Y en este caso, la teoría del valor trabajo es lo que necesitas. Y esto también muestra por qué la teoría económica burguesa clásica se mantuvo anclada a esta concepción de la economía como reproducción de la vida humana, lo que se evidencia en la teoría del salario de Adam Smith y de Ricardo (con sus respectivas limitaciones). Y Polanyi insiste mucho en este cambio, que ocurre, según él, en los años treinta del siglo XIX, cuando el pensamiento económico deja de lado esta concepción de la economía como ámbito de la reproducción de la vida humana y pasa, ahora, en la segunda mitad del siglo X IX a la concepción de la economía como administración

de la escasez. En la teoría económica eso expresa el manchesterianismo, y Manchester tiene en el siglo XIX un significado parecido a lo que hoy tiene Chicago. Y cuando Polanyi se refiere al concepto de la economía como ámbito de la reproducción de la vida humana, la llama «economía sustantiva». Y esto es aplicable al concepto de lo económico que subyace todavía en la economía política clásica, aunque seguramente de forma fetichizada, tal como lo aclaró Marx.

Pensar hoy en día sobre la continuidad de Marx, significa pensar, volver a pensar y seguir pensando la economía como el ámbito de la reproducción de la vida humana, y es este un concepto efectivamente distinto del concepto de administración de la escasez.

H.M. Ahora bien, en una conferencia que impartiste en 1980, en la maestría en economía del desarrollo de la UNAH, en Honduras, decías que el tema de la escasez y la asignación de recursos es un tema pertinente, independientemente de que la economía política no lo haya desarrollado. ¿Sería posible absorberlo desde la lógica de la teoría del valor trabajo?

Como ya he mencionado, la teoría del valor trabajo ve lo económico desde una perspectiva diferente de cómo lo ve una teoría de administración de la escasez, y suele ocurrir en todo desarrollo del pensamiento teórico, que dos puntos de vista diferentes y aparentemente excluyentes tienen que coexistir para poder explicar la realidad. Tú no puedes explicar la realidad con un solo punto de vista, por lo que puedes tener puntos de vista efectivamente contrarios y necesitar de los dos para entender la realidad, la realidad no es simple, es parte de la complejidad. Es parte de la dialéctica del pensamiento científico. La administración de la escasez es hija de la razón instrumental medio-fin, la teoría del valor trabajo es hija de la razón reproductiva en función de la vida humana. Ambas son necesarias y legítimas, y yo no incluiría a ninguna en la otra. Lo que se requiere es más bien un pensamiento de síntesis.

4. Sigamos debatiendo sobre Marx, para tratar un asunto de gran actualidad y trascendencia para la continuidad de la vida en el planeta. Muchos ecologistas consideran a Marx un iluminista antropocéntrico, casado con la ideología del progreso y la exaltación materialista del desarrollo de las fuerzas productivas. ¿Consideras que hay en Marx elementos valiosos para el desarrollo del pensamiento ecologista moderno?

En primer lugar, déjame decirte que yo tengo un gran problema con el concepto de lo antropocéntrico, tal como lo manejan algunos pensadores sociales y ecologistas. Nuestra sociedad no es antropocéntrica, eso es un absurdo, aquí no está en el centro el ser humano. Antropocéntrico significa que en el centro de la concepción teórica-filosófica está el ser humano, pero nuestra sociedad es mercado-céntrica y capital-céntrica, no es antropocéntrica. Esta confusión proviene de una discusión puramente filosófica y vacía de contenido. Además me pregunto, ¿cómo puede ser que si yo pongo al ser humano en el centro de una visión sobre el mundo, entonces destruya la base de vida del ser humano? De nuevo es un absurdo. Entonces el ser humano no está en el centro, otra cosa está en el centro.

Volviendo a la pregunta, decir que un pensador es un iluminista antropocéntrico, es decir que está casado con una concepción del individuo como individuo propietario, no del ser humano viviente. Si ponemos al ser humano viviente en el centro, esta confusión desaparece, razón por la cual creo que Marx no es un iluminista antropocéntrico, pero sí es muy antropocéntrico, él pone en el centro de su reflexión sobre lo económico y lo social la reproducción de la vida humana y esto significa que enseguida considera, en este mismo centro, la necesidad de respetar la naturaleza, porque sin naturaleza no hay vida humana. Y este es un punto de vista a partir del ser humano sobre la naturaleza, la naturaleza hay que respetarla para que el ser humano pueda estar en el centro. La visión de que el ser humano puesto en el centro destruye la naturaleza, es decir destruye su propia base de vida, es una visión sumamente curiosa, no se puede poner al ser humano en el centro a la vez que éste

destruye su propia casa. Es una figura ideológica de la que Marx no es responsable.

Y es que en todo este problema Marx es muy explícito, él le reprocha a la sociedad capitalista que al producir la riqueza en función de la valorización del valor, destruye las fuentes de toda la riqueza, esto es, la tierra y el trabajador. Con eso le reprocha al capitalismo precisamente no ser antropocéntrico, no poner al ser humano en el centro. No obstante, sigue presentándose el problema de que Marx es un pensador de la modernidad, por lo tanto está convencido de que la solución a esta contradicción no está en pugna con lo que llamaste «exaltación materialista del desarrollo de las fuerzas productivas», sino que para él se trata de un problema de reorganizar la coordinación de estas fuerzas productivas, para que se desarrollen en correspondencia con las necesidades del ser humano y de la naturaleza. Es el pensamiento del desarrollo de las fuerzas productivas en armonía con el desarrollo del ser humano y de la naturaleza. Yo creo que ahí hay un elemento que efectivamente él no ve, y es que el propio desarrollo de las fuerzas productivas, cuando es puesto en términos de la maximización de las tasas de crecimiento, está en conflicto con la propia sobrevivencia del ser humano y de la naturaleza, tanto en una sociedad capitalista como en una de tipo socialista. Yo creo que ahí hay una debilidad. Pero Marx es uno de los primeros que pone en el centro, o en uno de los centros de su pensamiento, la necesidad de armonizar el desarrollo de las fuerzas productivas y la existencia del ser humano en esta nuestra única tierra (nave espacial tierra, la llamó Boulding). No resuelve el problema, pero ciertamente lo plantea, y ya esto es de por sí valioso.

5. Dejemos a Marx por ahora. La referencia crítica a Hayek, Nietzsche, Popper y Weber es también constante en tus trabajos teóricos, pero en el caso de Weber aprecio un esfuerzo más notorio por recuperar parte importante de su pensamiento. ¿Cuál es a tu juicio, la actualidad de Max Weber para el análisis social contemporáneo?

Quisiera comenzar aclarando el sentido que yo le doy al pensamiento crítico, y a la crítica misma como instrumento del desarrollo científico (en una tradición muy kantiana). Y es que creo que en este tema Popper ha tenido una influencia fatal, al asumir el sentido de la crítica declarando lo criticado como algo desechable. Una visión de todo el pasado del pensamiento humano como desechable, estando todo por hacer. No habrían pensamientos criticables que mantengan validez, sobre todo en el campo de las ciencias sociales, y muy especialmente esta es su visión sobre Marx, una obra desechable, inservible. No creo que en esto consista el verdadero poder de la crítica, crítica es recuperación de lo criticado, es determinar el marco de validez del pensamiento criticado. Un pensamiento que no tiene ninguna validez tampoco tiene importancia, no aparece, pero ahí tienes a estas figuras que mencionaste: Hayek, Nietzsche y Weber. En cierto y diverso grado, a estos tres pensadores trato de recuperarlos, y establecer el marco de validez de sus pensamientos. En el caso de Hayek, él mismo tiene muchos elementos sin los cuales es muy difícil interpelar y criticar la propia teoría de Hayek, sobre todo su crítica a la sociedad transparente. Me refiero al concepto de conocimiento perfecto de la teoría económica, que nos conduce a una crítica a Hayek, porque él, después de realizar esta crítica, ofrece una solución que depende totalmente de las posiciones que él mismo ha criticado. La solución de Hayek, en cuanto a su interpretación del capitalismo, no es sostenible si no es bajo el supuesto del conocimiento perfecto que él critica, pero de todas maneras hay elementos valiosos que rescatar, y yo lo intento.

Max Weber, especialmente, es de suma importancia por haber elaborado el concepto de la razón instrumental, como nadie lo ha elaborado, esto es, la razón medio-fin, la racionalidad medio-fin. Hay en Weber una elaboración muy superior a la de sus predecesores sobre este punto, aunque desde luego no parte de cero, pues ya antes de él ha habido conciencia sobre esto. Pero él ofrece una elaboración tal, que si tú quieres, es necesaria para hacer una crítica al capitalismo y al socialismo a partir de este desarrollo weberiano de la razón instrumental. Por ello,

Weber establece un hito en la ciencia social, incluso con respecto a Marx, pues aunque en Marx está presente esta problemática de la racionalidad medio-fin, sobre todo en sus análisis del proceso de trabajo, es claro que la elaboración de Max Weber va mucho más lejos, convirtiéndose para mí en una figura clave. Pero, esta visión de la razón instrumental debe a su vez ser criticada, y aquí Max Weber es presa de sus limitaciones, pues sostiene que esta crítica a la razón medio-fin sólo puede basarse en juicios de racionalidad material, o juicios de valores que la ciencia no puede y no debe efectuar. Y como la ciencia no puede efectuar estos juicios de valor, ningún argumento científico permitiría hacer la crítica de Weber, razón por la cual su pensamiento se presenta a sí mismo como no criticable, como un pensamiento absoluto. Así, pretende alcanzar la verdad absoluta declarando no científicas todas las críticas posibles, de donde deriva el pensamiento de verdad absoluta que nos domina hasta hoy, conformismo intelectual que nos lleva a un paroxismo: se ha alcanzado una verdad absoluta porque todos los argumentos que podrían ser usados para criticarla son declarados argumentos no científicos, juicios de valor, que incluso se tratan como juicios de elección, de preferencias, de gustos. Criticar la razón medio-fin se convierte entonces en un asunto de juicios de valor frente a los cuales la ciencia no puede tomar posición, con lo que se elimina toda crítica posible. Esta es la posición de Weber, pero resulta claro que no todo juicio basado en la racionalidad material es un juicio de valor, tal como él piensa.

H.M. ¿Es necesario entonces reconstruir la teoría económica, incorporando explícitamente el problema de los juicios de valor y de la ética?

Efectivamente, y creo que ello es posible sólo a partir del ámbito de la reproducción de la vida humana, pues sólo si tú introduces la reproducción de la vida humana como último criterio de racionalidad, tienes una referencia válida para la crítica de la razón instrumental medio-fin, a partir de la cual es posible romper el círculo vicioso de declararla incriticable. Pero

es importante resaltar aquí las propias contradicciones de Max Weber, pues al mismo tiempo que declara lo anterior, usa constantemente argumentos de racionalidad material en sus análisis, lo que desde luego significa que tú no puedes hacer una ciencia empírica (como la economía) puramente formal. Entonces, hay una contradicción profunda en el mismo centro del pensamiento de Max Weber y en este punto es válida la crítica a Marx, porque qué sentido tiene sostener a ultranza una razón instrumental, si ello no garantiza la continuidad de la vida humana. Entonces el problema es cómo se interrelacionan razón instrumental y reproducción de la vida humana, racionalidad medio-fin y racionalidad reproductiva.

H.M. ¿Es Marx un autor que trata expresamente de lograr ese vínculo dialéctico constante entre lo formal y lo material?

En sus análisis del capitalismo claramente es así, pero en sus proyecciones teóricas sobre el socialismo él cree poder disolver la diferencia, y la transparencia absoluta se convierte en un mecanismo muy parecido a la mano invisible de Adam Smith, que garantiza, ahora por la vía institucional, la total armonía entre los seres humanos. Pero de hecho, esta visión monolítica de la sociedad aparece en todo el pensamiento de la modernidad, como ya lo apunté anteriormente.

H.M. Weber niega la posibilidad de abolir las relaciones mercantiles; ¿es posible conciliar este punto de vista con el pensamiento de izquierdas que ha aspirado, al menos hasta hace pocos años, a realizar este tipo de abolición?

Creo que en esto Weber tiene toda la razón, no tengo la menor duda de ello, pero lo interesante es ver cómo argumenta Max Weber esta imposibilidad. Lo hace precisamente a partir de argumentos de racionalidad material, porque él sostiene que sin relaciones mercantiles la humanidad simplemente no podría sobrevivir. Por tanto, en el fondo su pensamiento es uno en el que interactúan la racionalidad formal y la racionalidad material, aspecto que hay que desarrollar.

6. En* Crítica de la Razón Utópica *expones la tesis del* «realismo en política como arte de lo posible». «... el problema político *–escribes en la introducción–* no consiste en la realización de tales sociedades perfectas, sino tan solo en la solución de los muchos problemas concretos del momento. ... la ilusión de poder realizar sociedades perfectas es una ilusión trascendental que distorsiona el realismo político. Tal ilusión trascendental se supera únicamente por una crítica que revele el carácter trascendental de los conceptos de perfección, pero sin pretender renunciar a ellos». *¿Cuáles son los más importantes de estos «muchos problemas concretos del momento» para Centroamérica y para América Latina en la actual fase histórica, y cuál es el pensamiento utópico en que debe inscribirse la solución de tales problemas?

Los problemas claves son la exclusión de la población de los mecanismos básicos de sobrevivencia digna (o incluso de la sobrevivencia sin más) y la destrucción de la naturaleza, con el consiguiente deterioro de todas las relaciones sociales que está ocurriendo. Pero yo no contrapongo, y esto debo enfatizarlo, todos estos problemas concretos del momento a la utopía, sino solamente a la utopía de sociedades perfectas, lo que es algo muy diferente. Una utopía no es necesariamente una utopía de sociedad perfecta, ésta empieza en la modernidad, es prácticamente parte constitutiva de la modernidad; pensamientos como los de Tomás Moro, por ejemplo. Pero la primera gran utopía de sociedad perfecta que aparece es la de Adam Smith, la utopía de la mano invisible, y es Polanyi quien la reconoce como la gran utopía, que está detrás de las grandes transformaciones del mundo desde los siglos XVIII y XIX, y que en buena parte todavía prevalece hoy. La utopía de sociedad perfecta imposibilita la solución de los problemas concretos, porque no parte de ellos, de hecho los desprecia en favor de la gran utopía, que hoy es la utopía del mercado total. Se trata de la creencia de que la gran utopía por su propia dinámica, resolverá a la postre todos los problemas concretos que puedan

aparecer. Por eso también hablo de un capitalismo utópico. Hay un gran movimiento hacia el capitalismo utópico que corre desde el siglo XVIII, y que hoy se mantiene, al menos discursivamente.

Estas utopías de sociedad perfecta vuelven a aparecer en el sistema socialista, que al transformarse en una estructura de poder, crea una utopía con muchas analogías a esta utopía burguesa capitalista de la mano invisible, la utopía de la transición al comunismo por medio de la maximización de las tasas de crecimiento. Pero es curioso, en el caso de la utopía que subyace en el socialismo, que en su raíz era una utopía anarquista, un mundo sin instituciones, y por tanto, sin instituciones que sean perfectas, para luego transformarse en una utopía de sociedad perfecta, esto es, la planificación perfecta.

Ahora bien, cuando hoy se trata de volver a introducir los problemas concretos, y con ello enfrentarse a la maquinaria del utopismo abstracto, como subyace en buena parte al propio proceso de la estrategia de globalización, vuelve a aparecer una utopía, pero una utopía que no es de sociedad perfecta, sino una utopía de convivencia, de no exclusión, una utopía que todos los movimientos populares hasta cierto punto han compartido a través de la historia, una utopía de la nueva tierra, tal como también aparece en la tradición cristiana. Utopías de este tipo son utopías de convivencia humana más allá de la lógica de las instituciones. Yo creo que esta es la clase de utopía que hoy puede prevalecer, reorientándose hacia la solución de los problemas concretos y sin esperar que alguna dinámica institucional, sea nacional o mundial, tienda a resolverlos de manera automática. Y es aquí cuando aparece un determinado concepto de realismo en política, como arte de lo posible. Hacer posible aquello que la sociedad orientada por estos automatismos institucionales declara como imposible.

Si hoy quieres hacer una política a partir del ser humano, tú tienes que hacer posible estas soluciones concretas frente a un sistema que lo declara imposible, que efectivamente lo trata de impedir y hacerlo imposible. Yo creo que el realismo en la política es hacer posible lo imposible, lo más que se pueda, lo más que nos podamos acercar.

7. Tratemos de redondear algunos de los temas que hemos estado tratando. La democracia posible y los derechos humanos en América Latina es el eje que articula tu libro de 1987,* Democracia y Totalitarismo*. En el plano económico, y tal como ya lo has apuntado, el problema de la reproducción de las condiciones materiales que hacen posible la vida humana aparece como el problema fundamental, al cual la teoría económica neoclásica le ha dado la espalda. ¿ Cuáles serían los elementos centrales por desarrollar dentro de un enfoque de «eficiencia reproductiva» o «racionalidad reproductiva»?

La teoría neoclásica es una teoría que se basa exclusivamente en el análisis de la acción como una relación medio-fin, y el problema de toda acción medio-fin es que en sí misma es ciega ante los problemas de la eficiencia reproductiva, y puede llegar al absurdo de teorizar la forma más eficiente de cortar la rama del árbol sobre la cual se está sentado. Se centra en la operación medio-fin de una acción, pero no puede reflexionar sobre la eficiencia reproductiva o la racionalidad reproductiva en la cual, necesariamente, esta acción está inscrita. Entonces, no puede distinguir entre ramas del árbol en la cual estoy sentado y ramas del árbol en la cual no estoy sentado. Este criterio de la racionalidad reproductiva debe estar presente en toda teoría de la asignación de recursos, incluso para dar respuesta a los problemas que surgen de la lógica misma de la racionalidad instrumental, pero que el pensamiento neoclásico sólo trata en términos de externalidades, esto es, de los efectos no intencionales de una acción guiada por la lógica medio-fin. En la teoría de Marx, se trata de los efectos que el productor produce a sus espaldas, efectos que la relación instrumental no revela, no puede revelar, pero que son fundamentales para el ser humano y su sobrevivencia. Y esto no significa que no haya un problema económico que enfrentar en términos de asignación racional de los recursos (la palabra óptima no me gusta), una asignación racional de los recursos en términos de la lógica medio-fin. Sin embargo, al eliminar de la razón medio-fin aquellos aspectos que tienen como consecuencia la destrucción de

la racionalidad reproductiva, la teoría neoclásica desemboca en formalismos, y se ve imposibilitada de teorizar esta problemática de cómo evitar que cuando se corten ramas de un árbol, se evite cortar la rama sobre la cual estoy sentado.

H.M. Y para desarrollar este enfoque de la racionalidad reproductiva, ¿qué papel cumpliría la incorporación explícita de un sistema de división social del trabajo dentro de una economía de mercado o dentro de una economía no de mercado?

El desafío teórico es desarrollar este criterio de la racionalidad reproductiva, que tendría que ser desarrollado como teoría de la división social del trabajo. Es lo mismo, la división social del trabajo es el desarrollo racional del criterio de existencia y racionalidad reproductiva.

8. Quisiera ahora tratar un tema que estoy seguro interesa a muchos de nuestros lectores ¿Cómo entender la constante reflexión teológica que suele acompañar a tus análisis económicos y sociológicos? ¿Acaso es la teología–contrario a lo que creía Gramsci– una fuente más del lenguaje científico sobre la realidad?

Si me lo permites, quisiera darle un giro a la pregunta, y plantearla de esta manera: ¿cómo llegué a asignarle tanta importancia a estas reflexiones teológicas que suelen acompañar a los análisis de los economistas cuando hacen teoría económica? Para comenzar, regresemos al concepto de la mano invisible en Adam Smith, que es el guion filosófico de su tiempo, y que proviene de Newton. Sí, Newton, el descubridor de las leyes de la gravedad universal, sorprendido ante su genial hallazgo, no tuvo problema en considerar la gravitación como una mano invisible de Dios que guiaba el curso de los planetas (Dios no juega a los dados, se diría siglos después). Pero hay más que esto. El Dios medieval, el Dios metafísico medieval, tiene dos características centrales: él es omnisciente y es omnipotente. Tomemos ahora la teoría económica, y muy especialmente la teoría neoclásica, aunque estos

rasgos aparecen también en Smith. Un rasgo central del modelo del equilibrio general es que éste también descansa en conceptos de omnisciencia y omnipotencia. La omnisciencia aparece como el supuesto de conocimiento perfecto, fundamental para poder desarrollar la teoría de la competencia perfecta, y que vuelve a aparecer en las teorías socialistas de la planificación perfecta. Aquí tenemos entonces que la omnisciencia aparece centralmente vinculada con el pensamiento teórico económico. Por otro lado, la omnipotencia aparece en el concepto de progreso, de progreso infinito, y todas estas teorías operan con un concepto de progreso infinito que es sinónimo de progreso hacia la humanización total y absoluta. El progreso infinito es visto como un progreso hacia la omnipotencia del ser humano (y de paso hacia la inmortalidad), por lo tanto, la omnipotencia está en la facultad de poder desarrollar este progreso infinito.

Para mí, es sorprendente cómo la imagen del Dios metafísico de la Edad Media vuelve a aparecer como imagen del *homo faber*, en la teoría económica y con todos sus rasgos centrales. Por tanto, me parece que hay un problema teológico incrustado en la teoría económica, que no se puede ignorar, aunque se reduzca a un asunto puramente metodológico. Entonces, una crítica teológica al Dios metafísico de la Edad Media, también conduce a una crítica teológica de estos esquematismos de la teoría económica moderna. Está presente por todos lados y aunque hay algunos intentos de disolverlos, como en la teoría económica del riesgo, la crítica del supuesto de conocimiento perfecto nunca ha llegado muy lejos. Ni siquiera en Hayek, quien termina aceptando que el mercado opera *como si* tuviera tal conocimiento perfecto, con lo que de nuevo aparece la imagen del Dios metafísico directamente en el centro de la teoría económica, lo cual me ha llevado a vincular la crítica de la economía política y de la teoría económica con lo teológico, crítica que considero imprescindible. Todos los conceptos teológicos, conceptos claves de la tradición teológica, aparecen como conceptos claves de la teoría económica moderna hasta hoy. Y aquí también surge un problema para la teología. Cuando la teología

tiene un Dios metafísico omnisciente y omnipotente es perfectamente compatible, pero cuando aparecen teologías que no tienen ese Dios metafísico, ya no son compatibles con la teoría económica, y no se trata simplemente de un problema de ética, es un problema de comprender el núcleo de este pensamiento teológico, y ahí uno se da cuenta que la discusión sobre la utopía implica teología, teología y utopía están muy vinculadas. Y cuando la utopía es una utopía de sociedad perfecta, te aparece necesariamente, teológicamente, un Dios metafísico, un Dios omnisciente, y te aparece un ser humano, en modelo, que es omnisciente y omnipotente, a imagen y semejanza de su Dios metafísico.

Es decir, y para resumir, la teoría económica hace teología, y yo lo que hago es simplemente hacer explícito este hecho, no lo introduzco, pero para mí es importantísimo darse cuenta de ello. No es, por tanto, introducir teología en la teoría económica, sino revelar, explicitar el hecho de que la propia teoría económica contiene teología.

H.M. ¿Esta impregnación por un Dios metafísico de la teoría económica aparece, también, en otras disciplinas de las ciencias sociales?

Sí, pero no tan explícitamente. Por ejemplo, hay un autor en la jurisprudencia, Carl Schmitt, quien insiste en los vínculos entre la jurisprudencia y la omnipotencia, la jurisprudencia y la constitución del hecho público, el Estado autoridad y la omnipotencia, quizás un tanto implícitamente, pero fácil de sacar a la luz. En uno de sus libros, *Teología Política*, hace un análisis del poder desde el derecho y a partir de la teología, llegando a posiciones cercanas al movimiento facista de su época (especialmente del caso español). Pero igualmente aparece en la física, p.e. el demonio de Laplace.

H.M. ¿En tu crítica del pensamiento conservador, en* Crítica de la Razón Utópica, *no mencionas algo parecido?

Yo creo que la problemática aparece constantemente en la ciencia social contemporánea.

H.M. ¿Pero por qué crees que en la economía este punto aparezca de forma tan contundente?

Pienso que ello se debe al hecho de que la economía contiene una reflexión sobre el lugar que ocupan en la existencia los medios de vida, todos los medios para vivir, y los medios para vivir son centrales para cualquier imagen de Dios. Todos los dioses son dioses de la vida, desde el dios Sol de los egipcios hasta el dios hebreo, pasando desde luego por la diosa de la fertilidad que aparece en muchas sociedades agrarias. Entonces, el puente esta ahí. Lo que es curioso, realmente curioso, es que esta imagen de un Dios metafísico se incruste tan profundamente en una ciencia que se presenta a sí misma como ciencia empírica, que recibe premios Nobel por su pretendida rigurosidad, pero que sin embargo tiene un núcleo teológico tan claro y que no lo desarrolla, que no lo considera, que no se da cuenta de ello.

9. ***«Capitalismo total y resistencia» parece ser el eje que articula la colección de escritos que aparecieron en 1995 bajo el título* Cultura de la Esperanza y Sociedad sin Exclusión. *Sostienes allí que el capitalismo salvaje es una máquina autodestructora del ser humano y de la naturaleza. ¿Qué proyecto o proyectos de sociedad son posibles (pensables y realizables) como alternativa a este capitalismo del mercado total? Lo anterior, con especial referencia al grupo de países que seguimos denominando «Tercer Mundo».***

Lo primero que habría que destacar, con respecto a la tradición de pensar en alternativas, es que cualquier alternativa (pensable y realizable), debe darse al interior de las grandes instituciones que se han conformado en la historia de la Humanidad, en especial, el mercado y el Estado, aunque digamos, en remembranza de la tradición anarquista, Estado, mercado y matrimonio (las tres instituciones que los anarquistas quieren que desaparezcan). Yo creo que este es un punto de partida que no debería implicar mayor discusión. Desde luego, siempre habrá espacio para la discusión, pero partir, en la búsqueda de alternativas, de la

abolición del dinero, del Estado, y del matrimonio, significa pretender abolir la condición humana misma. Más bien pienso que las alternativas tienen que fraguarse en el interior de estas instituciones y no puede pretender, como proyecto político, un más allá de estas instituciones, un más allá trascendental. Si tú enfocas utópicamente un más allá de estas instituciones, entonces hazlo en términos religiosos (el tema religioso es por cierto necesario), pero no en términos de proyecto político. Abandonemos todos estos abolicionismos de las instituciones o de los pensamientos, tan presentes en las utopías de sociedades perfectas. Partamos de los problemas concretos de las sociedades concretas, pero sin pretender arribar a sociedades perfectas en las que pretendidamente reinará la libertad total, la humanización total, el mercado total o la planificación total.

Establecido lo anterior, ¿cuál es la alternativa al capitalismo del mercado total? Pues una sociedad de mercados sin mercado total. Y sin mercado total significa que los mercados sean replanteados a partir de lo local y de lo regional, a partir de los problemas concretos que aparecen, a la vez que el mercado mundial no debe verse como la condicionante en última instancia de los planos local, regional y nacional. Y podemos conectar este punto con el problema de las distorsiones del mercado. Los teóricos del capitalismo total han levantado la imagen ficticia de la eliminación de todas las distorsiones del mercado por medio del mercado total, pero lo cierto es que la única manera de eliminar todas las denominadas distorsiones del mercado es eliminando todo contenido concreto del mercado mismo, convirtiéndolo en una ficción imaginaria, con lo cual el mercado pierde de hecho la posibilidad de solucionar problema concreto alguno, porque los problemas concretos se disuelven ahora en la lógica del sistema, y si éste no los soluciona entonces no hay solución, y no deben ser solucionados. Entonces, debemos reenfocar el problema a partir de lo local y de lo regional.

La defensa del ser humano en su necesidad de reproducir la vida, puede en efecto producir efectos no intencionales que la teoría económica neoclásica llama distorsiones, pero

puede ser legítimo que estas se produzcan, siendo necesario diferenciar cuáles distorsiones son necesarias para que el ser humano pueda vivir y cuáles no. La actividad humana puede producir distorsiones sobre el mercado, la acción pública puede tener el mismo efecto, al igual que el mercado puede provocar distorsiones sobre el Estado y sobre las personas. Y es lógico que así suceda, pues no vivimos en una sociedad de ángeles. Pero surge un problema con el concepto de eliminación de las distorsiones, cuando él mismo es totalizado, pues esta eliminación a partir de la noción de mercados perfectos puede conducir a la destrucción del ser humano y de la naturaleza, y es un concepto que hace imposible cualquier defensa de los derechos humanos. El problema no es flexibilizar la fuerza de trabajo en función del mercado, sino flexibilizar el mercado en función de la vida humana y de la naturaleza externa.

H.M. Volviendo a la primera parte de tu respuesta, me viene a la mente aquella famosa dicotomía entre reforma y revolución que se planteaba en el movimiento obrero de las primeras décadas del siglo XX. ¿Es una especie de reformismo al interior de las instituciones lo que propugnas? Particularmente pienso, como en una ocasión apuntó Carlos Pereyra, que el riesgo del reformismo aparece sólo cuando las reformas propugnadas no se articulan en una estrategia global de transformación de la sociedad.

En efecto, desde la izquierda se hizo costumbre ver el reformismo como contrario y antagónico a la revolución, a la revolución total especialmente. Y esto porque la solución de los problemas concretos se la concebía en términos de un proyecto, una utopía que iba más allá de las relaciones mercantiles, más allá del Estado mismo. Si quieres, entonces podemos decir que mi posición se acerca al reformismo, pero debo hacer dos acotaciones que me parecen de suma importancia. Primero, y como ya apunté antes, con reforma o con revolución, la opción por el poder suele castrar la visión histórica de los movimientos populares, sean estos reformistas o revolucionarios, cuando se

enredan en la lógica del poder por el poder. En segundo lugar, debo reconocer que el problema de la revolución sigue estando pendiente, pues en ocasiones hace falta una revolución para poder sacar adelante las reformas necesarias. Es decir, una revolución puede ser la condición necesaria para poder hacer las reformas que una sociedad necesita, pero no se trata de la revolución total, de la revolución que pretende reconstruir desde sus cimientos toda la sociedad, todo el Estado, todas las relaciones humanas. Se trata más bien de la revolución que posibilita las transformaciones, las reformas necesarias para garantizar la vida, la convivencia de todos sin exclusiones ni sacrificios humanos. Entonces, como ves, el problema de la revolución no desaparece. Cuántas veces se ha necesitado de una revolución política para poder hacer una reforma agraria, o para impulsar un proceso de industrialización, o para instaurar un régimen democrático representativo. Por tanto, no podemos descartar la necesidad de las revoluciones para poder introducir reformas importantes, por ejemplo, en el campo de las relaciones entre sociedad y naturaleza, aunque no se trate de una revolución total, más allá de las relaciones mercantiles, más allá del Estado. Así, la dimensión cambia pero el problema sigue pendiente, sobre todo en el tercer mundo.

Además, podemos agregar que en la primera mitad del siglo XX, se discutía esta problemática identificando al reformismo como algo que nunca aspira a lograr transformaciones radicales, lo cual no es correcto, y yo también suscribo la frase de Pereyra que mencionaste.

10. Uno de tus últimos libros,* El Mapa del Emperador *(DEI, 1996), lleva un subtítulo muy sugestivo.* «Determinismo, caos, sujeto». *¿Cuál es tu posición sobre esta nueva antinomia de la «ciencia posmoderna» (determinismo/caos), y cuál es la importancia de recuperar una teoría de la autoconstitución y autodeterminación del sujeto como eje de una concepción de lo alternativo? A propósito, ¿podrías explicarnos por qué elegiste dicho título para ese libro?, ¿qué simbolismo se expresa en él?

El título hace alusión a un cuento de Borges, que se llama así, «El Mapa del Emperador», y que cita Lyotard en un libro que yo comento extensamente en esa obra. Es un cuento muy curioso, porque nos habla de la infinitud, de la mala infinitud que se da en el caso del intento de realizar una perfección que se quiere plasmar en términos empíricos. Concretamente, se trata de un emperador que quiere hacer un mapa de su país que sea exacto, pero tal mapa exacto exige que toda la población del Imperio se dedique a trabajar en este mapa y toda la sociedad se destruye en el fallido intento de hacer este mapa exacto, que nunca se va a poder lograr. Es entonces el problema de la mala infinitud, si quieres, de la realización de sociedades perfectas, que destruye la sociedad real al pretender la sociedad perfecta; de ahí viene el título.

En cuanto a la antinomia determinismo/caos de la así llamada ciencia posmoderna, que desemboca en el reino del caos, yo veo un problema similar, al pretender eliminar el pensamiento determinista; esto es un absurdo, una mala infinitud, sencillamente no se puede. El curso de la historia y de la naturaleza no es lineal, no es predeterminado, no es fatalista, pero tampoco está gobernado por el capricho. De lo que se trata es de plantear una nueva relación con los resultados de los pensamientos deterministas. Ciertamente, el pensamiento científico y toda la ciencia económica, hasta hoy, está profundamente dominado por el pensamiento determinista, pero ello en sí mismo no es una crítica válida, la crítica debe plantearse en relación con los resultados de este pensamiento determinista y la realidad. Es decir, qué papel juega, hasta qué grado puede explicar lo que pasa en las sociedades, lo cual es algo muy diferente de pretender simplemente eliminar el pensamiento determinista, y tú ves eso en Prigogine. El pensamiento determinista se suele asociar con la física clásica, que luego es relativizado por la física estadística, pero luego surge la física del caos con su pretensión de sustituir la física clásica por la física del caos, pero nada de eso ha ocurrido, y nada de eso va a ocurrir. Sin embargo, los resultados de una física pensada en términos deterministas tendrían que ser abordados de una forma muy diferente. En esto sí estoy de acuerdo.

En la medida en que el pensamiento determinista se transforma en un pensamiento de sociedades perfectas, de mundos perfectos que están fuera del espacio y del tiempo, llega a posturas insostenibles en las que incluso el tiempo es reversible, como en los modelos de la estática comparativa de la teoría económica neoclásica, que a su vez son una imitación de la física. Pero no creo en la abolición de todo determinismo, sino en la reinvención del sujeto, del sujeto en una nueva dimensión, del sujeto que se resiste a esta imposición dogmática del pensamiento, del sujeto que no es simplemente individuo, del sujeto que se descubre en relación con otros y que defiende su vida, pues su vida no es posible si estas abstracciones siguen dominando todo, la sociedad, la técnica, el trabajo, la familia, etc. Es decir, la relación pertinente no es determinismo/caos, sino determinismo/sujeto, así se podría resumir en una breve frase, si uno quiere. Pero este sujeto no es un observador contemplativo, sino un sujeto viviente, corporalmente viviente, pero que es aplastado por los resultados de una ciencia pensada en términos deterministas y que elimina de su plataforma teórica toda la problemática concreta del sujeto viviente.

H.M. Entonces podría decirse que lo no exactamente determinado, por oposición al determinismo, es un método fructífero dentro del pensamiento social, y un ejemplo muy claro de ello es Marx, quien muchas veces se niega a razonar a partir de determinismos del tipo que son corrientes en la economía neoclásica, presentando, más bien, lo que podemos llamar rangos de variación dentro de los cuales, incluso las categorías o el resultado del movimiento de las categorías, deben moverse. La teoría de la determinación del salario es un claro ejemplo, pues no establece, ni siquiera en el nivel esencial, «el» precio de la fuerza de trabajo. Hay una teoría sobre lo que es el salario y sobre los factores que determinan el salario, y a partir de eso se establece un rango de variación en el cual el salario puede variar, dependiendo no sólo de fuerzas puramente económicas, sino tomando en

cuenta fuerzas políticas, sociales, culturales (la lucha de clases por ejemplo). Pero me parece que la mayoría de las categorías en Marx también están desarrolladas en este sentido, no diría de probabilismo, pero sí antideterminismo.

Sí estoy completamente de acuerdo. La teoría del capitalismo de Marx, no es una teoría determinista, es una teoría que se basa en rangos, en marcos de variabilidad, y eso es posible gracias a su punto de partida, a partir de la economía reproductiva, de la racionalidad reproductiva, con lo cual logra, efectivamente, ver la economía capitalista no en términos deterministas. Pero insisto que aunque esto es necesario y legítimo, ello no elimina el determinismo. En Marx aparece, por ejemplo, en su proyección imaginaria de la sociedad socialista, pero Marx puede evitar los conceptos deterministas, al evitar razonar en términos de optimización. Pero recuerda que cuando se refiere a la racionalidad de los precios, niega firmemente el relativismo, y desde luego también el empirismo, procediendo a interpretar la realidad a partir de abstracciones, abstracciones válidas, como el valor y la magnitud de valor. Y siguiendo con tu ejemplo, el salario se vincula de manera determinada al concepto de valor de la fuerza de trabajo, haciendo abstracción del hecho de que en la realidad el salario puede no corresponder con el valor de la fuerza de trabajo. Repito, se trata de abstracciones válidas imprescindibles para el pensamiento científico, abstracciones que encontramos en todas las ciencias establecidas. Por eso, creo que la forma en la cual Marx aborda teóricamente el capitalismo es correcta, pero ello no hace redundantes o carentes de alcance científico las teorías deterministas que aparecen, en parte, paralelamente a Marx, y en parte, posterior a Marx. Lo que sí es necesario sustituir son los enfoques que convierten al determinismo en patrón absoluto de la razón científica, lo que conduce a la paralización de la ciencia mediante la introducción de criterios de optimalidad e infalibilidad. En resumen, el punto de vista de Marx es un punto de vista a partir del sujeto, un punto de vista ciertamente necesario, pero esto no transforma al determinismo en algo inservible, como pretenden algunos teóricos del caos.

11. Ya que hablamos del sujeto, me gustaría que te refieras a algunos pasajes de tu libro,* El Grito del Sujeto *(DEI, 1998). Haces allí una distinción entre capitalismo utópico por un lado, y capitalismo cínico o nihilista por otro. ¿Es esta distinción un signo de nuestro tiempo? ¿Trasciende el capitalismo cínico o nihilista al capitalismo salvaje, o cuál es la relación entre ambos conceptos?

Cuando el capitalismo salvaje se piensa a sí mismo, lo hace en términos del capitalismo simple, no se autointerpreta en términos de capitalismo salvaje, sino en términos cínicos, incluso nítidamente, y aunque no sustituye completamente el pensamiento capitalista utópico vinculado al *Welfare State*, sí lo vacía, y en alto grado. Tomemos el caso de un presidente latinoamericano, como Fernando Henrique Cardoso, en el Brasil, que se presenta él mismo en todos sus discursos como un utopista completo. Vemos aquí un utopismo capitalista nítido, pero vaciado completamente de los elementos de la teoría económica neoclásica, que todavía existen, en la cual a la mano invisible del mercado hay que ayudarle, con una mano visible para que funcione, la mano visible del Estado. Y en general, sigue habiendo una defensa verbal de este capitalismo utópico, en las discusiones públicas, en las campañas electorales, incluso en el seno mismo del Fondo Monetario Internacional; pero simultáneamente aparece una argumentación cínica que me parece es la que domina en el ámbito del capitalismo de las empresas, en el mundo de los ejecutivos y de sus representantes ideológicos. El mundo de los ejecutivos se hace cada vez más cínico y ahí la argumentación cínica es la traducción directa del capitalismo salvaje. Su formulación teórica se ha hecho completamente tautológica, incluso más que en la teoría neoclásica, pues esta no llega a los extremos de este nuevo utopismo del mercado total.

H.M. En cierto sentido, podríamos decir que toda la teoría económica, desde los tiempos de Smith y Ricardo, ha estado cargada de cinismo, en la medida en que intenta por todos los medios renunciar a la ética, hasta que

finalmente lo logra formalmente en las formulaciones de Weber y de Pareto, y en este último se desarrolla una teoría del óptimo económico que es independiente de los aspectos de equidad, de justicia, y de ética, presentándose como un discurso de la eficiencia en sí misma. ¿Cómo lograr que la economía sea una ciencia o una disciplina éticamente abierta, condición que me parece fundamental para la prosecución de su desarrollo científico?

Sí, eso que dices es cierto, pero este cinismo del que hablas aparece dentro de una limitación en la cual toda esta tradición se sigue inscribiendo, que es la creencia de que el automatismo del mercado asegura y debe asegurar el *interés general,* y eso limita su cinismo y conduce al pensamiento del capitalismo utópico, pues para lograr el interés general se terminan aceptando las llamadas fallas del mercado (externalidades, competencia imperfecta, información imperfecta, bienes públicos, etc.), y la consecuente acción del Estado para complementar o incluso tratar de corregir estas fallas del mercado. Incluso, creo que un cinismo de este tipo acompaña a toda la modernidad, pero la referencia al interés general imponía una limitación a este cinismo, limitación que desaparece en el capitalismo cínico de hoy, al desaparecer esta referencia al interés general en favor de la victoria del más apto. Si se realiza un interés general o no, eso ya no importa, sólo importa que se avance, y el avance se desentiende ahora de cualquier referencia al interés general. Quizás se mantiene el utopismo en los exponentes políticos del sistema, pero al interior del sistema este utopismo del interés general desaparece. Da lo mismo si la sociedad funciona sólo para un veinticinco por ciento de la población, lo que interesa es que funcione. Pienso que este cinismo se está haciendo dominante, y hay muchos autores que lo respaldan, entre ellos está Cioran, un escritor y conferencista muy apreciado por los ejecutivos, que pienso es un pensador de este tipo, como muchos otros que se han rendido ante la moda del caos. El gran ejecutivo que se siente como piloto del caos, en su lucha por la sobrevivencia del más apto, del más fuerte, del más competitivo. Los demás individuos no importan. La sociedad es de

ganadores y perdedores, y el éxito solo puede medirse cuando se gana, y cuando gano yo otros pierden, y no puede ser de otra manera.

H.M. En el libro haces referencia a dos autores, también muy cotizados a nivel mundial, como son Michael Porter y Alvin Toffler. ¿Entran ellos dos dentro de este pensamiento cínico?

Yo los incluiría en este mismo enfoque. El concepto de las ventajas comparativas, tal como Ricardo lo desarrolló, está completamente inscrito en su ideología del interés general (que desde luego él tendía a identificar con el interés de los capitalistas industriales), pero la teoría de las ventajas competitivas es una teoría de piloto del caos. Aquí la referencia al interés general ha sido completamente eliminada y en nuestro lenguaje cotidiano, el de los medios de comunicación, cuando hoy se habla de ventajas comparativas ya no tiene nada que ver con las ideas de Ricardo. El concepto original de Ricardo, normalmente el economista no lo conoce, y si por pura casualidad lo descubre, su concepto de interés general pasa completamente inadvertido.

H.M. En la teoría de las ventajas comparativas, sobre todo en su formulación ricardiana, hay una defensa de que todos los países salen ganando del comercio internacional, por lo menos a nivel de utopía.

Sí, esa es la utopía del interés general, que se mantiene en buena parte de la teoría neoclásica. En la teoría de las ventajas competitivas no aparece, ahora hay ganadores y perdedores y la carrera consiste en que yo sea el ganador, ¿cómo puedo ser un ganador? Esa es ahora la pregunta central.

H.M. Me surge de repente la siguiente duda: ¿desde el punto de vista científico, no podría ser más prometedor el realismo cínico que está en esas teorías, cuando después de todo ello es un reflejo del cinismo de la misma realidad del sistema? ¿Dónde está entonces el problema?

El problema con este tipo de realismo es que en el fondo no es realista, aunque crea serlo, y no es realista porque al idolatrar la lógica del vencedor a través de la competencia, se despreocupa de los sacrificios humanos que hay que realizar para vencer en esta guerra económica. Pero el problema es que en este nuevo tipo de guerra económica, la artillería pesada de los precios baratos, los bajos salarios y la destrucción de la economía campesina y artesanal, ha sido sustituida por las bombas atómicas de la exclusión, de la población redundante, de la pauperización del tercer mundo, de la destrucción de la naturaleza. Pero al igual que en una guerra nuclear no habría ganadores ni vencedores, en la nueva guerra económica aunque inicialmente el tercer mundo sea quien ponga los muertos, a la postre la crisis y el colapso podrían alcanzar a todo el sistema. Y si tú te basas en una ciencia que se ha prohibido a sí misma hacer juicios de valor, no hay entonces crítica posible. La realidad es así, y no puede ser de otro modo, entonces el curso histórico debe proseguir a toda costa, aunque ello conduzca al suicidio colectivo de la humanidad. Y si la vida se destruye, ¿por qué no?, y si se trata de un viaje del Titanic, ¿y qué? Como ves, se elimina en efecto toda referencia al interés general, a la utopía capitalista, se elimina cualquier finalidad, y precisamente, en nombre del realismo, se elimina toda ética posible. Este realismo que se presenta como antiutópico, esconde en realidad el utopismo cínico del mercado total, de la competencia total.

H.M. ¿Entonces, qué crítica cabe en este caso?

Como ya he sugerido, llegados a este límite debemos pasar de la crítica de la ideología a la elaboración positiva, al desarrollo de un concepto de reproducción de la vida humana que tendría que basarse en una teoría de la división social del trabajo. El capitalismo cínico pretende inmunizarse frente a toda crítica, y lo hace recurriendo al recurso de expiar la realidad real, aparece una realidad virtual que sustituye a la perfección lo real de la realidad concreta que aparecía en el discurso del capitalismo utópico. El precio de esta inmunización es que desemboca en una tautología de enormes proporciones. Cualquier

referencia a la contradicción real entre el sistema y la realidad como condición de posibilidad de la vida humana, se puede eliminar a través del recurso de nuevas tautologizaciones. El sistema no tiene que responder nunca, y por eso tampoco responde. En vez de dar una respuesta, se tautologiza cada vez más.

Sin embargo, una tautología no se puede refutar por medios teóricos. Solamente se puede develar el hecho de que se trata de una tautología. El argumento de este develamiento de la tautología no puede ser sino la referencia a la realidad como condición de posibilidad de la vida humana. La crítica no puede demostrar sino el proceso de destrucción de esta realidad por la tautologización del sistema, a la vez que alza el grito de la vida, de la defensa de la vida.

12. En varios de tus últimos trabajos se aprecia un esfuerzo por recuperar el legado y la pertinencia de la «teoría de la dependencia». ¿Cuál es el sentido de esta recuperación a sabiendas de las limitaciones que dicho enfoque representó para el análisis crítico de la realidad latinoamericana, no obstante sus importantes contribuciones?

Comparto esta referencia crítica que haces a la teoría de la dependencia, pero insisto de nuevo en que crítica no significa aquí evaluar una teoría y desecharla, arrojarla a la basura; sino que más bien, crítica significa evaluar, transformar y desarrollar, y al respecto pienso que al confrontar la teoría de la dependencia con la realidad latinoamericana, si bien se descubren importantes limitaciones, también encuentro cosas muy positivas, lo cual habla a favor de la misma. La teoría neoclásica del mercado es tautológica, y a partir de la crítica de Marx al capitalismo, más claridad podemos tener sobre sus contenidos utópicos y tautológicos. La teoría de la dependencia es una teoría empírica, y toda teoría empírica tiene sus limitaciones, más aun con el paso de los años y los consecuentes cambios históricos. Una teoría no puede pretender ser omnisciente, eso es un absurdo. La única forma de lograr esta omnisciencia es

tautologizando la teoría, sólo así puede presentarse válida para todos los tiempos y lugares, aunque no tenga ningún potencial explicativo. Desde esta perspectiva, encontrar limitaciones en la teoría de la dependencia es algo que más bien habla a favor de la misma, pues no se trata de un sistema tautologizado. Desde luego, tales limitaciones nos deben llevar a buscar su transformación y su desarrollo. La crítica que desautoriza absolutamente es más que peligrosa, es una herencia fatal de Popper.

H.M. Quisiera vincular este comentario con algo que mencionaste en alguna de las respuestas anteriores, cuando hablabas del desarrollo de los mercados locales y regionales, frente a la no-supeditación al mercado mundial, y me refiero a la tesis de Samir Amin sobre la desvinculación del mercado mundial, no como autarquía, pero en todo caso como desvinculación o no-supeditación. ¿Cómo entender concretamente esa tesis de no-supeditación que, obviamente, no va a implicar autarquía?

Claro que la autarquía no es viable, pero yo creo que en cierto sentido, se trata en efecto de una desvinculación. No entregarse ciegamente a la dinámica del mercado mundial requiere cierta desvinculación, para no ser arrastrado por el huracán de la globalización.

H.M. No obstante, si aceptamos vivir y reproducirnos en una economía donde priman los mercados y las empresas, el aguijón de la competencia es importante para tratar de imponerle a las empresas, pequeñas, medianas o grandes, cierta lógica no rentista, que no es sino la lógica general del capital de la que habla Marx. Entonces, ¿qué significa en la práctica desvincularse, cuando hay que reconocer como necesaria cierta confrontación con la competencia a nivel mundial?

Un estudio que me ha sorprendido ha sido realizado recientemente por un amigo mío en Alemania, quien hizo el análisis de los veinticinco años antes del golpe en Chile y los

veinticinco años después del golpe, y comparó las tasas de crecimiento para ambos períodos. Encontró que estas son prácticamente iguales. Los veinticinco años antes del golpe fueron de fuerte protección y de fuerte intervención, mientras que después hubo desprotección y la intervención del Estado tendió claramente a favorecer la inserción de Chile en el mercado globalizado. Las tasas de crecimiento no cambiaron, pero sí lo hizo la distribución del ingreso y el tipo de intervención del Estado. Entonces, esta argumentación de la exposición a la competencia, aunque tiene cierta validez, no es tan convincente o necesaria como parece, eso es algo que depende de cada país, de su estructura productiva, de su clase empresarial y de su desarrollo estatal. Y es que aunque una política de concurrencia siempre es parte de una política nacional dentro del sistema mercantil, tampoco hay que exagerar. El punto central es que el aumento de la competencia no trae consigo necesariamente un aumento en las tasas de crecimiento, del mismo modo que un mayor crecimiento tampoco implica un alivio de la pobreza o en la desigualdad socioeconómica, eso depende de otros factores concurrentes.

H.M. ¿En última instancia prima el tipo de vínculo que exista entre la competencia, como mediadora de la cristalización de las tendencias de la acumulación de capital, y las fuerzas productivas mismas?

Correcto, se trata tan solo de un nivel de mediación que no implica ningún automatismo, y el subdesarrollo es una prueba de ello.

13. En* El Huracán de la Globalización *(DEI, 1999) has vuelto a plantear dos temas íntimamente relacionados con el curso actual de la economía capitalista mundial: el problema de la deuda externa y la lucha por los derechos humanos. ¿Por qué este énfasis cuando pocos hablan hoy en día de la deuda externa en América Latina y cuando todos los gobiernos pretenden actuar en nombre de los derechos humanos fundamentales? ¿Cuál es

a tu juicio el «nudo gordiano» de la globalización? ¿Pueden los países del Tercer Mundo aspirar a una política de desarrollo en estas circunstancias?

He vuelto al tema de la deuda, en parte circunstancialmente, para apoyar con algunos artículos campañas de denuncia y de reflexión en que se me pidió participar, por ejemplo una en 1999. Una campaña que ciertamente nada logró, en cuanto que aspiraba a una reducción efectiva de la deuda externa en el tercer mundo, más allá de concesiones cosméticas por parte del Fondo Monetario Internacional hacia los países del cuarto mundo (los llamados países pobres altamente endeudados). Pero aunque en algunos países anteriormente muy endeudados el problema se ha apaciguado, creo que sigue siendo un elemento clave como palanca de la dependencia, motivo que también me inspiró a volver sobre el tema.

Hoy la deuda externa es parcialmente solucionada o contenida en aquellos países que aceptan determinadas políticas de apertura y de integración al mercado mundial. Por eso digo que sigue siendo una palanca de la dependencia inserta en la estrategia de la globalización. Si un país no entra en el juego de la apertura, si no desmantela sus políticas desarrollistas, si no elimina las llamadas distorsiones para el libre mercado, entonces es amenazado y chantajeado con el fantasma de la deuda, que no es otra cosa que los famosos «vistos buenos» por parte del Fondo Monetario para acceder a préstamos de la banca internacional. Además, el problema de la deuda hoy se lo aborda casi exclusivamente en términos de relaciones bilaterales, con lo que la palanca y la amenaza es muy clara. El tercer mundo, que en conjunto, como bloque, podría resistir, bilateralmente (país a país) no puede ofrecer ninguna resistencia.

Ahora bien, aquí en el fondo hay un problema de derechos humanos, y es que la estrategia de globalización conlleva a una estrategia de eliminación de los derechos humanos, en cuanto que todo ser humano tiene el derecho de alimentarse, de refugiarse y convivir en un hogar, derecho a la educación, derecho a la salud. Todos estos derechos están hoy amenazados por la estrategia de la globalización, por no hablar de los cientos de

miles que ya no los tienen. El concepto de derechos humanos hoy se ha reducido, nuevamente, al derecho a la propiedad y a la libre realización de contratos.

Entonces, los grandes soportes de los derechos humanos, sorpresivamente son orientados por las mismas multinacionales, que están eliminando, por otro lado, los derechos humanos en cuanto derechos de los seres humanos. Y aquí detrás de las modas, aparece algo que está impregnando nuestra realidad, me refiero a la marginación de los poderes públicos y de la burocracia pública y el resurgir de la burocracia privada. Burocracia privada como empresa burocratizada, grandes empresas burocratizadas. Max Weber empezó a hablar de las empresas privadas como burocracias privadas, y creo que hoy esto se hace cada vez más visible, con lo que surge un problema, no tanto de burocracia pública, sino especialmente de burocracia privada. Sin embargo, las burocracias privadas pueden actuar fuera del ámbito de los derechos humanos, pues para ellas éstos no existen sino como derechos de propiedad. Por tanto, el problema de la burocracia, del que tanto habló Weber, no es hoy en día limitar y controlar a la burocracia pública, pues la instauración de mecanismos democráticos de control y de fiscalización es posible, pueden funcionar y están funcionando en menor o mayor grado. El verdadero problema de la burocracia hoy es el de cómo enfrentar una burocracia privada que ha acaparado gran parte del poder de la sociedad, y que intenta convertir a la burocracia pública en su apéndice. Por ello, el éxito de cualquier política de derechos humanos requiere de un control social de esta burocracia privada que reduce los derechos humanos a derechos de propiedad.

El escándalo reciente sobre sobornos en el pasado gobierno de la democracia cristiana alemana es un ejemplo muy claro de lo que estoy diciendo. Es la toma del poder por parte de burocracias privadas, que intentan transformar el Estado en función de sus propios intereses, no ya en un lejano y corrupto país del tercer mundo, sino en el centro mismo de Europa, que se considera tan civilizada.

El problema es de una envergadura extraordinaria y no lo podemos menospreciar. La burocracia privada utiliza el Estado y el mercado para acumular más poder y más riqueza. No tiene interés en los derechos humanos, solo tiene interés en sus propios intereses. Para las ciencias sociales también hay aquí un desafío, pues ya no es válida la simple confrontación entre burocracia e intereses privados de antaño, cuando la misma iniciativa privada se ha burocratizado. Y es que el número de burócratas de la empresa privada es ya mayor que los mismos burócratas de los Estados.

H.M.¿Tiene edte fenómeno sus raíces en la corporativizacióm del capitalismo ligado al Estado de Bienestar?

Creo más bien que se encuentra vinculado con el colapso de los países socialistas, pues a partir de ese momento el Estado de Bienestar comenzó a verse como un costo innecesario para los intereses del gran capital, lo mismo que las burocracias públicas de estos Estados.

14. Varios colegas y amigos de la UNA a quienes les comenté sobre esta entrevista, me solicitaron no dejar por fuera la siguiente pregunta: ¿Cuál es el centro de tus preocupaciones teóricas en este momento? ¿Qué nuevos aportes podemos esperar de tu trabajo intelectual en los próximos años?

Déjame en primer lugar agradecer este interés que muestran los académicos de la Escuela de Economía de la UNA por mi trabajo. Tengo allí varios amigos a quienes les envío un fraternal saludo. Creo que quisiera seguir trabajando en este problema de los derechos humanos y de la democracia, y a partir de ahí, cómo lograr articular un movimiento de resistencia que no aspire a ser gobierno, que no se disuelva como resistencia aunque apoye a determinados gobiernos o actos de gobierno, incluso logrando acuerdos y alianzas con determinados gobiernos. Creo que este es el problema central de la democracia vista hacia el futuro.

H.M. ¿Este punto de no aspirar al poder, de no aspirar al gobierno, lo generalizarías también al plano de las organizaciones intermedias, el poder de una rectoría en una universidad, el poder de una organización de consumidores o el poder de una asociación comunal?

Creo que vale para todos, pero el punto central sigue siendo el gobierno mismo y sus instituciones. El movimiento de resistencia debe conformar un tipo diferente de poder, el poder de ejercer presión, y no el poder de ejercer el gobierno. Muchos pensarán enseguida que esta posición es renunciar a asumir responsabilidades, pero en el fondo se trata de un tipo de poder al que la misma burguesía ha acudido durante más de dos siglos. No ha necesitado estar en el poder para establecer el rumbo de la sociedad. El empresario común no aspira al poder, pero sí influye, sí ejerce presión, sí levanta sus banderas de lucha, sí se organiza y defiende sus intereses a capa y espada. El empresario quiere poder detrás del trono. Y yo creo que eso vale también para los movimientos de resistencia, que deben aprender a delegar el poder, actuando detrás del trono, pero sin ocupar el trono. En Alemania, los verdes se han desorientado políticamente, y en parte por transformarse de un movimiento de presión y de resistencia a un movimiento que cogobierna. Con ello perdieron su capacidad de ejercer poder detrás del trono, y pienso que el movimiento de resistencia tiene que ser coincidente con esta idea del poder detrás del trono, que no lo ejerce directamente, pero que influye, que direcciona, que presiona, pero que no se compromete a gobernar.

H.M. ¿Eso presupone la posibilidad de una clase política profesional, que sea la que administre, incluso, el poder, y no solamente los problemas cotidianos del Estado y de la sociedad? Estado Bonapartista le llamaban antes.

En efecto, pero debe darse efectivamente esta diferenciación entre estar en el gobierno y estar en el movimiento de resistencia. El que es dirigente de un movimiento de resistencia no es el ministro ideal y no debe serlo. Tiene que desarrollarse una conciencia diferente de lo que es política y de lo que es el poder.

H.M. Hay un punto que no me queda claro ¿Este evitar la tentación por el poder, es una estrategia adecuada a la situación histórica que atravesamos o es una norma?

Es una norma, aunque sospecho que en realidad es algo para el futuro, no sé si para la eternidad, eso no lo sé, pero no algo válido sólo en el corto plazo. La atracción por el gobierno es sumamente grande y hay toda una propaganda para catalogar de irresponsables a los movimientos que no aspiran al poder, que no se comprometen con el acto de gobernar, pero el punto es que históricamente queda muy claro que en cuanto los movimientos revolucionarios o de resistencia llegan al poder y se disuelven en la nueva institucionalidad, su potencial creativo se disminuye, incluso se paraliza. Pero se trata de una línea en la cual quiero trabajar. Derechos humanos, democracia, gobierno, poder.

15. Para finalizar, y agradeciéndote en sumo grado la cortesía de dedicarnos todas estas horas de atención, quisiera que hagas una mirada retrospectiva sobre estos treinta años de trabajo teórico y político de Franz Hinkelammert, que en alguna medida hemos repasado brevemente, y que en especial, nos respondas a lo siguiente. ¿Qué parte de tu obra pasada te gustaría reelaborar pero quizás no encuentras el tiempo suficiente para ello?

El agradecimiento es entonces mutuo, y me pongo a tus órdenes para seguir discutiendo sobre estos temas, por ejemplo en el seno de la UNA.

H.M. Te tomo la palabra, sería realmente muy fructífero realizar posteriormente algunos talleres o debates sobre temas de tanta importancia.

Regresando a la pregunta, creo que la parte de mi trabajo a la que más me gustaría regresar, pero francamente no encuentro el tiempo suficiente para ello, es la crítica de la economía política de Marx, y precisamente, introducir en ella, con más fuerza, el concepto de la reproducción, de la eficiencia

reproductiva y de la división social del trabajo. A partir de estos elementos se podría dar una dimensión diferente y más rica a la obra de Marx, porque creo que a Marx hay que valorarlo, como un clásico que él es, y por ello, no se trata de un autor al que se deba seguir o no se deba seguir. Recuerdo en este momento una discusión en la que participé, donde de repente dijo María Concepción Tavares, que a Marx no hay que releerlo como la Biblia, y yo le repliqué inmediatamente que la Biblia tampoco hay que leerla como la Biblia, se trata de un clásico y un clásico tú lo reelaboras. Pienso que esta redimensionalización de Marx tendría que hacerse a partir de la elaboración de esta eficiencia o racionalidad reproductiva, basada en la división social del trabajo y en su relación con la racionalidad instrumental del tipo medio-fin, y darle otro desenlace, un desenlace dual, no monolítico. Yo creo que aquí hay un trabajo importante por realizar y a lo mejor algo se puede hacer.

H.M. ¿Sigues pensando que, para hacer esa reelaboración, se necesita seguir manteniendo o rescatando la teoría del valor trabajo o la teoría del trabajo valor?

Definitivamente sí. Aunque desde luego, hay que reformular la propia teoría del trabajo valor, o del valor trabajo, lo que ya expresé anteriormente, pues creo que cuando se parte de un enfoque reproductivo se desemboca necesariamente en una teoría del valor trabajo, de la división del trabajo y del excedente. Todo es para mi dual y después el problema de la mediación es un problema político. Es como el Yin y el Yang de los chinos, ni el Yang ni el Yin existen independientemente de esa relación entre ambos. Desde luego, es también un aspecto central de la dialéctica.

H.M. Marx decía que uno de sus dos principales aportes a la ciencia económica, era el descubrimiento del carácter dual del trabajo. ¿Precisamente se relaciona eso con el dualismo que estabas hablando?

En efecto, la reelaboración que propongo se puede hacer a partir de la teoría marxiana del doble carácter del trabajo,

la cual lastimosamente no ha sido continuada, y el mismo Marx en ocasiones se aparta de ella. Esto es, la dualidad trabajo abstracto trabajo concreto, valor y valor de uso. En especial, la parte de este carácter dual del trabajo (y de todos los fenómenos de la economía capitalista) que menos se ha desarrollado es la relativa al valor de uso.

H.M. Estoy muy de acuerdo con este comentario, pero recordemos que Marx no editó los tomos dos y tres de El Capital, mientras que en el tomo uno sí se aprecia muy bien este método a partir del carácter dual del trabajo.

Sí, eso es cierto. Y pocas veces nos ponemos a pensar en ello. Pues si todos los fenómenos de la economía capitalista están marcados por esta dualidad, entonces tenemos por delante una tarea monumental pero muy prometedora, en la que me gustaría trabajar, si encontrase el tiempo para ello. Me atrevo a resumirlo en estos términos: el aspecto más valioso de la metodología económica de Marx fue abandonado muy tempranamente por la misma ortodoxia marxista, de ahí que no resulte extraña la pobre creatividad intelectual de esta ortodoxia. Es tarea del pensamiento crítico lograr recuperar esta visión dual que impregna todos los fenómenos de la economía capitalista.

Índice

Franz Hinkelammert

Nació en Alemania, donde se doctoró en Economía y Filosofía. Enseñó en Chile entre 1966 y 1973. Desde entonces ha vivido en Honduras y en Costa Rica donde trabaja para el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI). Algunas de sus obras más importantes son *Dialéctica del desarrollo desigual*, 1971; *Crítica de la razón utópica*, 1984; *Democracia y totalitarismo*, 1987; *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, 1995; *El mapa del emperador*, 1996; *El grito del sujeto*, 1998, y *El huracán de la globalización*, 1999.

FRANZ HINKELAMMERT

El nihilismo al desnudo

Los tiempos de la globalización

Este ensayo analiza el proceso de globalización, que pasa por América Latina, del mismo modo que pasa por encima del mundo entero: como un huracán. En él se examina cómo la privatización de las funciones del Estado, el comercio libre, el desencadenamiento de los movimientos internacionales de los capitales, la disolución del Estado social, la entrega de las funciones de planificación económica a las empresas multinacionales, y la entrega de de la fuerza de trabajo y de la naturaleza a las fuerzas del mercado, han arrasado el continente.
Hinkelammert en sus reflexiones concluye que no ha habido casi ninguna resistencia relevante. En parte debido a que el terrorismo de Estado hacía imposible esta resistencia. Los asesinatos, las torturas y la desaparición de personas han acompañado este proceso en todas partes. Como aparentemente ya no hay espacios de soluciones alternativas, la globalización y el sometimiento a ella es presentado por sus defensores como realismo. Las clases dominantes se muestran como los administradores y ejecutores del proceso y los medios de comunicación se han transformado en sus propagandistas. Todo eso ha ocurrido en nombre de los valores de eficiencia y competitividad.



El nihilismo al desnudo FRANZ HINKELAMMERT

